Cuatro Lecciones Sobre Kant.

Dictadas entre Marzo y Abril de 1978.

Gilles Deleuze

Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.



Curso de los martes.
Kant - síntesis y tiempo Primera Lección (14/03/78)

Volvemos a Kant. Que sea esta la ocasión, para ustedes, de hojear, de leer o de releer la "Crítica de la Razón Pura": Sin duda es un acontecimiento formidable en la filosofía que se llegue con esta idea de la crítica. Cuando entramos ahí o cuando volvemos a entrar, hace mucho lo había leído y lo he releído para ustedes, es cuando menos una filosofía completamente sofocante. Una atmósfera excesiva, pero cuando uno la resiste, y lo importante ante todo no es comprender, lo importante es tomar el ritmo de este hombre, de este escritor, de este filósofo. Si la resistimos, toda esa bruma del norte que nos cae encima se disipa, y debajo hay una asombrosa arquitectura. Cuando les decía que un gran filósofo es alguien que inventa conceptos, en el caso de Kant, en esa bruma, funciona una especie de máquina de pensar, una especie de creación de conceptos que es propiamente pavorosa. Podemos intentar decir que el conjunto de las creaciones y de novedades que el kantismo aportará a la filosofía gira alrededor de un cierto problema del tiempo y de una concepción de hecho nueva del tiempo, una concepción de la que se puede decir que cuando Kant la elabora va a ser decisiva para todo lo que pasa enseguida, es decir intentar determinar una especie de conciencia moderna del tiempo en oposición a una conciencia clásica o una conciencia antigua del tiempo.

¿Por qué Kant ha creado los conceptos filosóficos de esta nueva conciencia del tiempo, volviendo posible su expresión filosófica?, eso no lo miraremos, en todo caso eso no me interesa, pero quisiera decir que esta especie de conciencia del tiempo recibe un estatuto filosófico con Kant, y esto es completamente nuevo. Procederé por números porque siempre tengo la idea de que a cada número corresponde un tipo de conceptos, y una vez más, yo estaría contento si ustedes aceptarán, al final de estas lecciones, que un filósofo es eso, que no es menos creador que un pintor o un músico. Simplemente él crea en un dominio determinable como es el de la creación de conceptos.

Primero, ¿Qué entiende Kant por a priori y que opone a posteriori? Son palabras corrientes. Luego necesita inventar palabras nuevas y eso llegara en Kant cuando cree la noción de trascendental, que es una noción muy extraña, "sujeto trascendental":.. sin duda se me dirá que la palabra ya existía, pero se empleaba en escasas ocasiones y no existía ninguna diferencia con la palabra ordinaria trascendente, mientras que Kant le da un sentido muy especial: "Sujeto Trascendental", casi crea una palabra... en el caso de a priori y a posteriori toma prestada una palabra, pero renueva completamente el sentido.

A priori, en una primera determinación quiere decir: independencia de la experiencia, que no depende de la experiencia. Opuestamente a posteriori quiere decir dado o dable en la experiencia.

¿Qué es a priori? Notaran que no me pregunto si hay a priori, a saber si hay cosas independientes de la experiencia. La cuestión de la existencia es secundaria, primero es necesario saber lo que es una cosa para poder decir y responder a la pregunta de la existencia: ¿eso existe o no? Digo que si hay, ¿que es algo que sería fuera de la experiencia? Entonces no dable a la experiencia. Hasta ahora nada complicado, Kant retoma esto muy rápido, en ese sentido el a priori es lo universal y lo necesario. Todo lo que es necesario y universal es llamado a priori ¿Por qué? Eso responde a la primera condición del a priori no dado en la experiencia porque, por definición, la experiencia sólo me da lo particular y lo contingente. Las expresiones de universal y de necesario son siempre necesariamente, o bien ciertos empleos del futuro, o expresiones del tipo "cada vez que": cada vez que lleve el agua a 100°c, hervirá. Los filósofos lo han dicho desde hace mucho tiempo: hay algo ahí dentro que no esta dado en la experiencia, ¿qué es? Son las expresiones: "siempre", "necesariamente" o aún ese futuro. Lo que en rigor me ha dado la experiencia es que, cada vez que pongo el agua a 100°c, hierve, pero en la formula "el agua hierve necesariamente a 100°c", el "necesariamente" no es objeto de experiencia. Al igual si digo "todos los objetos de la experiencia", ¿tengo derecho a decirlo? Todavía no sabemos si "todos los objetos de la experiencia" es un no-sentido. Suponiendo que no sea un no-sentido, "todos los objetos de la experiencia" no están dados en la experiencia, por la simple razón de que la experiencia es parcial. Entonces podemos siempre hacer una sumatoria, una adición de los objetos que hemos experimentado, pero esta suma es indefinida.

Entonces lo universal y lo necesario, por definición, no son dables en una experiencia puesto que una experiencia es siempre particular y contingente. Esto produce una segunda determinación del a priori. El a priori era primero lo que es independiente de la experiencia, en segundo lugar es lo que es universal y necesario.

Tercer punto: ¿cómo se puede definir ese universal y ese necesario? hay ahí algo muy, muy delicado. Decir que algo es independiente de la experiencia no impide que pueda ser algo que se aplique a la experiencia y se aplique solo a ella. La cuestión de la aplicación es de hecho diferente. Cuando digo "el agua siempre entra en ebullición a 100°c", no se de donde me viene ese "siempre", puesto que la experiencia no me lo da, no se de donde me viene esa idea de necesidad puesto que no es la experiencia quien me la da, pero eso no impide que "siempre" se aplique a agua, 100°c, ebullición, cosas que son dadas por la experiencia. Entonces supongamos que el a priori sea él mismo independiente de la experiencia pero se aplique a los objetos de la experiencia. En otros términos lo universal, lo necesario se dicen de objetos de la experiencia; quizá se dicen también de otras cosas, pero se dicen de los objetos de la experiencia. ¿Qué es universal y necesario? ¿Que serán esos universales y esos necesarios que pueden decirse de objetos de la experiencia? Interviene aquí una noción que es celebre en filosofía, es la de categoría. Un buen número de filósofos han hecho o propuesto lo que se llama las tablas de categorías. Hay en Aristóteles una celebre tabla de categorías. En Kant, que ha sufrido una fuerte influencia de Aristóteles, hay otra tabla de categorías. ¿Qué es una categoría? Una categoría no es cualquier cosa en filosofía, es tan riguroso como una noción científica en otro dominio. Lo

que se llama categoría es un predicado o, si ustedes quieren, un atributo universal. Es decir un predicado que se atribuye, o se predica, o se dice de todo objeto. Esta noción "todo objeto" es rara. Digo "la rosa es roja". ¿Qué es eso? No es complicado, "la rosa es roja" es una relación entre dos conceptos, la rosa y el rojo, y si pregunto ahí ¿qué es universal o qué es necesario?, puedo responder: nada. Todos los objetos no son rosas, todas las rosas no son rojas. Todos los rojos no son color de rosas. Yo diría que hay una experiencia de la rosa roja y que esta experiencia es particular, contingente, a posteriori como toda experiencia.

Comparen este juicio "la rosa es roja" con este otro juicio "el objeto tiene una causa" o igualmente "la rosa tiene una causa".

Veo enseguida una diferencia, el concepto de rosa define lo que se llamaría una clase en tanto que concepto a posterior; el concepto de rosa define una clase o un conjunto. Roja es una propiedad de un sub-conjunto y de este conjunto, el sub-conjunto de las rosas rojas. Yo puedo definir un conjunto en función de lo que excluye, y con relación a lo que excluye: toda rosa que no sea roja. El conjunto de las rosas esta tallado en un conjunto más vasto que es el de las flores, se distinguirá el conjunto de las rosas del resto, a saber todas las flores que no son rosas.

Cuando digo "todo objeto tiene una causa", ¿no estoy en otro dominio? Evidentemente si, estoy por entero en otro dominio diferente porque tener una causa es un predicado universal que se aplica a todos los objetos de la experiencia posible, al punto que tengo necesidad -eso creo, pero eso no cambia nada porque "creo" se convertiría en un acto que habría que analizar- de él. Yo creo que si un objeto desconocido surge en la experiencia frente a mis ojos, ese objeto no sería un objeto si no tuviese una causa. Tener una causa o ser causa es un predicado de otro tipo que el predicado "rojo". ¿Por qué? Porque el predicado "ser causa", a no ser que se pregunte, hecha la reflexión, ¿es un predicado o es otra cosa?, el predicado "ser causa", es predicado de todo objeto de la experiencia posible, al punto que él no va a definir un conjunto o un sub-conjunto en el seno de la experiencia puesto que él es estrictamente coextensivo a la totalidad de la experiencia posible.

Aún más, es necesario invertirlo. Cuando digo que la totalidad de la experiencia posible, eso quizá no tiene sentido, ahora tenemos la respuesta: la totalidad de la experiencia posible no tiene sentido en sí, pero es justamente en la medida en que hay predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles, entonces que son más que los predicados, y esto es lo que Kant va a llamar las condiciones, son las condiciones de la experiencia posible, es entonces por la noción de condición de la experiencia que la idea de un todo de la experiencia posible va a tomar un sentido. Hay un todo de la experiencia posible puesto que hay predicados o pseudo-predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles y estos predicados son precisamente lo que se llama categorías. Cito algunos ejemplos de categorías según Kant: unidad, pluralidad, totalidad (en Kant van de a tres).

Realidad, limitación, negación.

Sustancia, causa, reciprocidad.

Me detengo. ¿Por qué las categorías son estas y no los predicados del tipo rojo, verde, etc.? Son las categorías o las condiciones de la experiencia posible por la simple razón de que todo objeto, no es objeto más que en la medida en que es concebido como uno, pero también como múltiple; teniendo las partes de unidad de una multiplicidad, y por esto forman una totalidad. Todo objeto cualquiera que sea tiene una realidad, de una parte; excluye lo que no es: negación, y por eso mismo tiene límites: limitación. Todo objeto cualquiera que sea es sustancia, todo objeto cualquiera que sea tiene una causa y es el mismo causa de otras cosas.

Bastemos para decir que mi noción de objeto esta hecha de tal manera que si yo encuentro algo que no se deja atribuir las categorías, yo diría que no es un objeto.

Entonces tenemos las condiciones de la experiencia posible como última determinación del a priori, a saber los predicados universales en oposición a los predicados empíricos o a los predicados a posteriori.

Yo podría definir de la manera más simple las categorías como siendo los predicados del objeto cualquiera. Entonces pueden ustedes mismos hacer su lista de categorías de acuerdo a su humor, de acuerdo a su carácter... sería bueno ver si todo el mundo llega a la misma lista de categorías. De todas maneras ustedes no tendrían el derecho de trampear con la palabra. Hacer su lista de categorías es preguntarse a sí mismos qué es para mi predicado del objeto cualquiera. He dado una cierta lista, con nueve categorías. De hecho, Kant, tiene doce, pero dejo de lado tres para más tarde; veamos: unidad, pluralidad, totalidad, afirmación, negación y limitación; sustancia, causa, reciprocidad o comunidad.

Para terminar con este primer punto, digo que las categorías, como predicados del objeto cualquiera, son a priori, y son condiciones de la experiencia posible; comprendemos que es por ellas que la noción de experiencia posible toma un sentido.

A la pregunta: ¿toda experiencia posible quiere decir algo? No tiene sentido si se permanece del lado del a posteriori, porque del lado del a posteriori estoy obligado a hacer una adición: las rosas, las otras flores diferentes de las rosas, los vegetales que no son flores, los animales, etc. Así podría ir al infinito y nada me dice que tenga un todo de la experiencia posible. Al contrario, la experiencia esta fundamentalmente dividida, se opone a una totalización. Si Kant lanza esta noción muy, muy nueva, de una totalidad de la experiencia posible es porque es susceptible de definir, de decir: si, hay un nivel donde el todo de la experiencia posible toma un sentido y es precisamente porque hay predicados universales que se atribuyen a todas las cosas, es decir que se atribuyen al objeto

cualquiera. Entonces es a priori que estará fundada la noción de totalidad de la experiencia posible.

¿Hay otra cosa fuera de las categorías que sea a prior; es decir universal y necesario? La respuesta es si, y esta otra cosa es el espacio y el tiempo. En efecto, todo objeto esta en el espacio y en el tiempo, o al menos en el tiempo. Pero me dirán enseguida: muy bien, ¿por qué no hacer una categoría, por qué no añadir el espacio y el tiempo como dos categorías? En efecto, parecería que el espacio y el tiempo fueran también predicados. Evidentemente, Kant tiene serias razones para no quererlo, e insistirá mucho en distinguir las categorías de una parte, y de otra parte, el espacio y el tiempo. Habría, entonces, dos tipos de elementos a priori. las categorías y el espacio y el tiempo. ¿Por qué no quiere que el espacio y el tiempo hagan parte de las categorías? Rápidamente les daré una razón que se hará clara enseguida: las categorías como predicados de la experiencia posible son los conceptos, entonces Kant sostiene fundamentalmente, que son las representaciones a priori las representaciones o los conceptos a priori, mientras que el espacio y el tiempo son las presentaciones. Hay ahí algo muy nuevo en filosofía, y ese va a ser el esfuerzo de Kant por distinguir la presentación y la representación. Entonces habría en él a priori dos tipos de elementos.

Mi segundo punto es la importancia de Kant a otro nivel, a saber la noción de fenómeno, y eso también es muy importante. Kant opera una especie de transformación esencial de una palabra que era empleada corrientemente por la filosofía. ¿Hasta ese momento, para distinguir qué, hablaban los filósofos de fenómeno? A grosso modo se puede decir que fenómeno era algo como la apariencia. Una apariencia. Lo sensible, lo a posteriori, lo que estaba dado en la experiencia tenía el estatuto de fenómeno o de apariencia, y la apariencia sensible se oponía a la esencia inteligible. La esencia inteligible también era la cosa tal como es en sí, era la cosa en sí misma, la cosa en sí o la cosa en tanto que pensamiento; la cosa en tanto que pensamiento, como fenómeno, es una palabra griega que designa precisamente la apariencia o no se sabe todavía que. La cosa en tanto que pensamiento, en griego, era el noúmeno, lo que quiere decir lo "pensado": Entonces puedo decir que toda la filosofía clásica a partir de Platón parecía desarrollarse en el marco de una dualidad entre las apariencias sensibles y las esencias inteligibles.

Vemos que esto implica un cierto estatuto del sujeto. Si digo que hay apariencias y que hay esencias, que a grandes rasgos son como lo sensible y lo inteligible, eso implica una cierta posición del sujeto, del sujeto cognoscente, a saber: la noción misma de apariencia remite a una defectuosidad fundamental en el sujeto. Una defectuosidad fundamental, a saber: la apariencia es finalmente la cosa tal como se me aparece en virtud de mi constitución subjetiva que la deforma. Ejemplo famoso de apariencia: el bastón se nos aparece quebrado en el agua. Es lo que se llama el rico dominio de la ilusión de los sentidos. Para alcanzar la cosa en sí sería necesario que el sujeto superara esta especie de imperfección constitutiva que le hace vivir entre las apariencias. Es el tema de Platón: salir de las apariencias para alcanzar las esencias.

Con Kant es como un trueno, después se podrá siempre dárselas de listo, y aún habría que hacerse el listo. Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva de la noción de fenómeno. A saber el fenómeno no será del todo la apariencia. La diferencia es fundamental. Le hubiera bastado tener esta idea para que la filosofía entre en un nuevo elemento, creo que si hay un fundador de la fenomenología ese es Kant. Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. La diferencia es enorme porque cuando digo la palabra aparición ya no digo, no del todo, apariencia, no me opongo a la esencia. La aparición es lo que aparece en tanto que esta aparece. Un punto es todo. No me pregunto si hay algo detrás, no me pregunto si es falso o no. La aparición no esta cogida en la pareja de oposiciones, en la distinción binaria de la que es la apariencia, en distinción con la esencia.

La fenomenología se pretende ciencia rigurosa de la aparición como tal, por esto se plantea la pregunta: ¿qué es el hecho de aparecer? Es lo contrario de una disciplina de las apariencias. Aparición, ¿a qué remite? La apariencia es algo que remite a la esencia en una relación de disyunción, en una relación disyuntiva, o bien es de la apariencia, o bien es de la esencia. La aparición es muy diferente, es algo que remite a las condiciones de lo que aparece. Literalmente ha cambiado completamente el paisaje conceptual, el problema ya no es en absoluto el mismo, el problema ha devenido fenomenológico. Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva, lo que aparece/condiciones de la aparición. Ahí todo es nuevo.

Para volver las cosas un poco más modernas, yo diría que Kant es el primero que sustituye la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva aparición/sentido, sentido de la aparición, significación de la aparición. Ya no tiene la esencia detrás de la apariencia, tiene el sentido o el no sentido de lo que aparece. Concédanme que justamente lo que digo es muy verbal, es una atmósfera de pensamiento radicalmente nueva, al punto que puedo decir que en este aspecto todos somos kantianos.

Es evidente que, en esa época, el pensamiento cambiaba de elementos. Durante mucho tiempo se había pensado en términos que ya no venían del cristianismo pero que se conciliaban muy bien con el cristianismo, la distinción apariencia/esencia, y hacía finales del siglo XVIII, sin duda preparado por todo tipo de movimientos, se realiza un cambio radical: toda la dualidad apariencia/esencia que implica en un sentido un mundo sensible degradado, que asimismo implica la necesidad del pecado original, es sustituida por un tipo de pensamiento radicalmente nuevo: algo aparece, díganme cuál es su sentido o, y eso remite a lo mismo, díganme cual es su condición.

Cuando surge Freud y dice que hay ciertos fenómenos que aparecen en el campo de la conciencia, a la que remiten esos fenómenos, Freud es kantiano. ¿En qué sentido? En un sentido a la vez muy general pero también muy riguroso, a saber, que, como toda la gente de su época y después de Kant, se piensa, algo así como espontáneamente, en términos de

relación aparición/condiciones de la aparición, o aparición/sentido de lo que aparece, y ya no en términos de apariencia/esencia.

Si ustedes no ven la enormidad de la inversión, miren que el sujeto, en la segunda pareja, el sujeto ya no tiene la misma situación. En la pareja disyuntiva apariencia/esencia, el sujeto esta condenado inmediatamente a coger las apariencias en virtud de una fragilidad que le es consustancial, y construye todo un método, hace todo un esfuerzo para salir de las apariencias y alcanzar la esencia. En el otro caso, ¿en qué el sujeto toma un valor, de hecho, diferente? Cuando digo que toda aparición remite a las condiciones del aparecer de la aparición, digo por eso mismo que esas condiciones pertenecen al ser al cual la aparición aparece; en otros términos, el sujeto es constituyente, y comprendan bien, sino es un contra sentido radical, el sujeto es constituyente no de la aparición, él no es constituyente de lo que le aparece, pero es constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que le aparece le aparece.

Quiero decir que la sustitución de antigua pareja disyuntiva esencia/apariencia por la pareja conjuntiva fenómenos/condiciones, o apariciones/condiciones, asegura una promoción del sujeto en tanto que el sujeto constituye las condiciones mismas de la aparición, en lugar de constituir y ser responsable de las limitaciones de la apariencia, o las ilusiones de la apariencia. Hay un sujeto, dirá Kant, que esta subordinado a las apariencias y que cae en las ilusiones sensibles; se le llamara el sujeto empírico, pero hay otro sujeto que, evidentemente no es ni usted ni yo, que sobre todo no se reduce a ningún sujeto empírico, que se llamará, entonces, sujeto trascendental pues es la unidad de todas las condiciones bajo las cuales una cosa aparece, ¿a quién? Aparece a cada uno de los sujetos empíricos. Como sistema de nociones esto ya es bello. Espero que ustedes sientan hasta que punto eso se eleva, es una formidable máquina.

Para terminar este segundo punto, hago dos correcciones: Kant está en la bisagra de algo, entonces es más complicado de lo que digo, porque la vieja diferencia esencia/apariencia en él guarda algo, y en efecto él dirá todo el tiempo: no confundas el fenómeno con la cosa en sí, la cosa en sí es el puro noúmeno, es decir que es eso que solo puede ser pensado, mientras que el fenómeno es lo que esta dado en la experiencia sensible. Entonces él mantiene la dualidad fenómeno/cosa en sí, noúmeno. La dualidad de la pareja apariencia/esencia. Pero él sale de ahí y ya esta en otro pensamiento por una razón muy simple, pues dice que la cosa en sí, lo es por naturaleza o el noúmeno, la cosa en sí puede ser pensada, entonces es noúmeno, pero no puede ser conocida. Entonces si puede ser determinada, es otro punto de vista distinto, el punto de vista del conocimiento; entonces ya no se ocupa de ella o se ocupará de ella en condiciones muy especiales.

Lo que cuenta desde el punto de vista del conocimiento y de todo conocimiento posible, es la otra pareja, aparición/condiciones del aparecer, condiciones del hecho de aparecer.

Una vez más yo resumo esa inversión en aquella que consiste en sustituir la apariencia/esencia, por aparición/ condiciones del aparecer o aparición/sentido de la aparición.

Si ustedes me preguntan lo que son esas condiciones de aparición, felizmente se ha avanzado porque nuestro primer punto ha sido respondido, las condiciones de aparición, es decir las condiciones del fenómeno en tanto que fenómeno es lo que aparece, no buscaremos una esencia detrás del fenómeno, buscaremos la condición de su aparición, y las condiciones de su aparición son, de una parte las categorías, de otra parte el espacio y el tiempo. Todo lo que aparece, aparece bajo las condiciones del espacio y del tiempo, y bajo las condiciones de las categorías. Por ahí mismo el espacio y el tiempo de una parte, de otra parte las categorías, son las formas de toda experiencia posible y pertenecen no a las cosas tal como son en sí, sino como formas de todo fenómeno, como formas de toda aparición, el espacio y el tiempo de una parte, las categorías de otra parte son las dimensiones del sujeto trascendental.

El tiempo está ya ahí completamente. ¿Hay preguntas?

Richard: ¿Cómo se distribuye la diferencia entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico? ¿En qué es diferente del dominio del ser?

Gilles: Forzosamente él tiene necesidad de otra noción. Volvíamos a partir de la idea: fenómeno igual aparición. El fenómeno no es la apariencia detrás de la cual habría una esencia, es lo que aparece en tanto aparece. Añado que esto aparece a alguien, toda experiencia esta dada en alguien. Toda experiencia esta relacionada a un sujeto, sujeto que puede ser determinado en el espacio y en el tiempo. Es aquí/ahora que pongo mi pequeña cacerola a hervir y que enciendo el fuego. Yo diría que toda aparición aparece a un sujeto empírico o a un yo empírico. Pero toda aparición remite no a una esencia última sino a las condiciones que condicionan su aparecer. Las condiciones de la aparición -son entonces las formas puesto que las apariciones aparecen en esas formas, o bajo esas formas-, las condiciones de la aparición son el espacio y el tiempo y las categorías. A saber el espacio y el tiempo son las formas de presentación de lo que aparece, las categorías son las formas de representación de lo que aparece.

Por eso mismo si la aparición presupone las condiciones, que no son como las esencias objetivas detrás de ella, pero que son como las condiciones de su aparición en un yo empírico cualquiera, ya no tenemos elección: las condiciones formales de toda aparición deben ser determinadas como las dimensiones de un sujeto que condicionan el aparecer de la aparición en un yo empírico, ese sujeto no puede ser el mismo un yo empírico, será un sujeto universal y necesario. Kant experimenta la necesidad de forjar o ampliar una palabra que había tenido solo un empleo teológico muy restringido hasta ese momento, de ahí la necesidad de inventar la noción de trascendental, el sujeto trascendental siendo la instancia a la cual se relacionan las condiciones de toda aparición, mientras que la

aparición misma aparece en los sujetos empíricos. Eso no les dice todavía lo que es el sujeto trascendental, tienen que esperar porque estará totalmente cogido en el problema del tiempo.

Él necesita que de un solo golpe una pequeña cosa devenga concreta, no necesita exigir un concreto continuo. Hay lo concreto y lo opuesto a lo concreto, la verdad opuesta a lo concreto no es lo abstracto, es lo discreto. La discreción es el momento del pensamiento. Mi meta es llegar a una concepción fabulosa del tiempo. Asistente: intervención *inaudible.*

Gilles: La síntesis a priori era mi tercer punto. Él tenía que comenzar por un extremo. Si yo hubiese comenzado por ahí, habría tenido necesidad de otra organización. Simplemente me parece que en todo lo que he dicho, no tengo necesidad de suponer los juicios sintéticos.

Tercer punto: ¿Qué es una síntesis para Kant?

Es corriente distinguir dos tipos de juicios. Los juicios que se llaman analíticos y los juicios que se llaman sintéticos. Por definición llamamos juicio analítico a un juicio que enuncia un predicado que ya esta contenido en el sujeto, a saber habría una relación analítica entre dos conceptos cuando uno de esos conceptos estuviera contenido en el otro. Ejemplo de juicio analítico: ″*A* es A", es el principio de identidad. Cuando digo ″*A* es A" no salgo del concepto "A″: Predico "A" de sí mismo, atribuyo A en sí mismo, no arriesgo a equivocarme. "El azul es azul", me dirán que eso no va muy lejos, eso hay que verlo... porque cuando digo "los cuerpos son extensos" ¿Qué es? Tenemos ganas de responder que es un juicio analítico. ¿Por qué? Porque no puedo pensar el concepto "cuerpo", no se trata de una cosa, sin poner ya el concepto de extenso, entonces cuando digo "los cuerpos son extensos" formulo un juicio analítico. Creo que Kant diría algo muy malicioso que es: de acuerdo, todos los cuerpos son extensos, es un juicio analítico, al contrario "todos los fenómenos aparecen en el espacio o en lo extenso" es un juicio sintético, porque si es verdad que el concepto "extenso" está en el concepto "cuerpo", al contrario, el concepto "extenso" no está en el concepto "fenómeno", ni el concepto "cuerpo" esta en el concepto "fenómeno″:

Así pues, supongamos que "todos los cuerpos son extensos" sea un juicio analítico. Al menos estamos seguros de una cosa, y es que un juicio analítico quizá no sirve de nada, pero es verdadero. ″*A* es A" eso es verdadero, nunca nadie a negado ″*A* es A". En la contradicción dialéctica a la manera de Hegel no se dice ″*A* no es A", se dice ″*A* no es no A", puesto que simplemente la cosa comprende en su ser ese no ser de lo que ella no es. Entonces se toma en serio la formula ″*A* no es no *A*″ diciendo que el ser de la cosa es inseparable de la negación de la negación (no es... no es), pero no se niega el principio de identidad.

En la experiencia se tienen juicios sintéticos, son como lo que se conoce de las cosas. Cuando digo "¡vaya!, la rosa es roja", es un encuentro. "Rojo", a primera vista no está contenido en el concepto de rosa, la prueba es que hay rosas que no son rojas. Me dirán que es idiota ¿por qué "rojo" no está contenido en el concepto de esta rosa? Esto se complica porque ¿hay un concepto de esta rosa?, ¿hay un concepto de lo singular? Dejemos eso de lado. A grandes rasgos diremos que, aparentemente, "la rosa es roja" es un juicio sintético.

Vemos como se distribuye eso. Todos los juicios analíticos son a priori, independientemente de la experiencia puedo decir que una cosa es lo que ella es. *"A* es *A"* es un juicio a priori. Siempre a primera vista, el juicio sintético parece por naturaleza ser la combinación de dos conceptos heterogéneos, la rosa y lo rojo, el juicio sintético establece un lugar o una síntesis entre dos conceptos heterogéneos y por eso mismo es a posteriori. La forma de ese juicio es *"A* es B": De alguna manera lo digo muy rápido, la filosofía clásica antes de Kant, como lo he dicho todo el tiempo, está presa en la pareja dualista, en la dualidad disyuntiva esencia/apariencia, la filosofía clásica estaba presa, al menos en apariencia, en una cierta dualidad: o bien un juicio es a priori y es analítico, o bien es sintético y es empírico y a posteriori.

Se vuelve, entonces, muy complicado saber en que condiciones un juicio empírico podía ser verdadero. Hay una celebre y prodigiosa tentativa antes de Kant, y es la de Leibniz. Para fundar la noción de verdad, está obligado a intentar mostrar que todos los juicios son analíticos, simplemente que no lo sabemos, y que creemos en la existencia de juicios sintéticos porque nunca llevamos el análisis tan lejos, es decir hasta el infinito, por eso creemos que hay juicios sintéticos. Pero si sabemos llevar tan lejos el análisis, cuando afirmamos con certeza un concepto de otro, el concepto afirmado es siempre interior y está contenido en aquel del que se lo afirma, al punto que, lo que dan las famosas tesis de Leibniz, "Cesar a franqueado el Rubicón", esta proposición que parece ser eminentemente una proposición sintética, implica el lazo entre dos representaciones: Cesar franquea el Rubicón en tal fecha, en tal punto del espacio, aquí/ ahora, lo que parece ser la firma misma de la síntesis a posterior; Leibniz dice que si, en el concepto de Cesar estaba el concepto "franquear el Rubicón":.. ¿es por azar que él mismo sea uno de los creadores del cálculo diferencial, es decir de una forma matemática de análisis infinito? Evidentemente no es por azar. ¿Qué quiere decir cuando llega a tratar el "franquear el Rubicón" como un predicado que esta contenido en el concepto "Cesar" exactamente como "extenso" esta contenido en el concepto cuerpo? Evidentemente es necesario que él se entregue también a una especie de gimnástica de creación de conceptos muy asombrosa, porque inmediatamente tiene necesidad de salvar la libertad, lo hace por razones que son las suyas, entonces ¿cómo es que Cesar puede ser libre mientras todo el tiempo esta comprendido en su concepto "él ha franqueado el Rubicón aquí y ahora"? Y ¿Qué implica la proposición de Leibniz: solo hay juicio analítico? Implica necesariamente que el espacio y el tiempo, el aquí/ahora sea reducible y sea reducido al orden de los conceptos. La

posición espaciotemporal será tratada como un predicado, es decir como un concepto atribuible.

¿Por qué Kant se mantiene sorprendentemente en la heterogénesis del espacio y del tiempo de una parte, y de otra parte en las categorías, y/o de los conceptos a priori? Precisamente porque tiene necesidad de que haya algo irreductible en el orden del concepto.

La filosofía clásica es una larga discusión entre la proposición respectiva de los juicios sintéticos a posteriori y los juicios analíticos a prior! La posibilidad de reducir los unos a los otros, o bien la imposibilidad de reducir *(frase inaudible).*

Richard: ¿Cómo llega a no deducir el principio de identidad de la experiencia? En el ejemplo ″*A* es A". Gilles: Porque ″*A* es A", es la pura forma vacía. A no está presente como una generalidad, es el puro pensamiento, es el pensamiento cualquiera. Aún más, cuando hay una identidad en la experiencia, ella no es de la forma ″*A* es A", cuando hay una identidad en la experiencia, es una identidad temporal, es decir que no es una identidad necesaria. Entonces ″*A* es A", se dice a prior! justamente porque no envuelve estrictamente ningún contenido, esta va a ser una regla para todo contenido posible.

He aquí que Kant llega ahí, y sucede como si él descubriera un muevo tipo, un tercer tipo de juicio, y este tercer tipo de juicio va a requerir que él invente el concepto para designarlo, a saber juicio sintético a prior! Es un fantástico golpe de fuerza. Para un clásico, siempre a grosso modo, juicio analítico a priori, quiere decir algo; juicio sintético a posteriori quiere decir algo; pero juicio sintético a priori, verdaderamente es monstruoso. Entonces un filósofo sólo puede fabricar monstruos, como nuevos conceptos. Es un monstruo prodigioso. ¿Qué puede querer decir? Aquí tomo ejemplos que no están en Kant, para ser más fiel, para intentar ser más claro que él porque él tiene que hacer otra cosa.

El triángulo es blanco. Si les pregunto alegremente qué es eso, ustedes me responderán que es un juicio sintético a posteriori Yo les respondo: muy bien, ustedes tienen la razón. Si digo "se llama triángulo una figura formada por tres rectas encerrando un espacio", tres rectas encerrando un espacio, ¿qué es eso? Puedo decir que es un juicio analítico. ¿Por qué? Porque no digo nada diferente a "A es A": El concepto de triángulo es precisamente tres rectas encerrando un espacio. De modo general era la repartición en el mundo de la filosofía clásica, eran las coordenadas terminológicas de la filosofía clásica. Kant llega y dice: si digo que el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, proposición geométrica elemental, ¿qué es, un juicio analítico a prior! o un juicio sintético a posteriori? ¡Estupor! Sin embargo todo el mundo lo sabía desde hace tiempo, pero nadie se había servido de ese caso para hacer estallar la insuficiencia de ciertas categorías filosóficas, las del juicio analítico a prior! y el juicio sintético a posteriori.

Ahí esta encontrando algo que verdaderamente responde al gusto de la filosofía como filosofía, a saber la cosa más simple del mundo que hace polvo un marco conceptual. En efecto es muy curiosa esta historia: el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos. Es el ejemplo mismo de lo que se llama necesidad geométrica. Es lo universal y lo necesario, y sin embargo ¿es analítica?

Entonces Leibniz, a él lo habría hecho reír la reflexión de Kant, por eso la filosofía es tan agradable. De hecho la respuesta de Leibniz es: evidentemente si, en el concepto de triángulo, si llevamos muy lejos el análisis, es evidente que tener sus ángulos iguales a dos rectos esta contenido en el concepto. Pero, una vez más, ¿en qué condición Leibniz puede decir eso? Porque él también ha inventado una disciplina de las matemáticas que él ha determinado como siendo topológica, y que permite un espacio de reducciones de las determinaciones espaciales en las determinaciones conceptuales.

Pero ¿a cuál condición?

Kant ha comenzado por señalar la imposibilidad según él de reducir las determinaciones espaciotemporales a las determinaciones conceptuales. En otros términos, hay un orden del espacio y del tiempo que es irreductible al orden del concepto. Entonces Kant: digo tres ángulos del triángulo, está tan poco contenido en el concepto de triángulo que para hacer la demostración necesita prolongar un lado del triángulo, trazar una paralela en el lado opuesto... Leibniz diría que no está de acuerdo, y tendría razón puesto que si él acepta algo estaría perdido, pero dejémoslo pasar, dejémonos llevar por esta tentativa de Kant. Entonces aquí está mi concepto: tres rectas cierran un espacio. Para demostrar la igualdad de los tres ángulos con dos rectos, tomo por ejemplo la base del triángulo y la prolongo; en el punto C trazo la paralela AB y muestro que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos. Kant nos dice que no exagera, el lado no se ha extendido solo, el triángulo no es una flor, él solo no traza una paralela en uno de sus lados, paralela a un lado del triángulo eso no hace parte del concepto de triángulo, entonces es un juicio sintético. Ahora bien, es un juicio sintético de un tipo muy curioso, no del tipo "la rosa es roja" puesto que es un juicio sintético universal y necesario. ¿Cómo llegamos a explicar un tal juicio?

Tomo otro ejemplo. "La línea recta es negra": Todo el mundo comprende, ningún problema: juicio sintético *a* posteriori, lo encuentro en la experiencia, a saber me encuentro con una línea recta que ha sido trazada en negro. Tomo la definición de Euclides: "la línea recta es la línea que es *ex aequo* en todos sus puntos", poco importa que ustedes tomen otra definición. De todas maneras, yo diría que es un juicio analítico, ya está contenido en el concepto de línea recta, aún más es la enunciación del concepto de línea recta. Y después, he aquí al monstruo, digo: "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro": ¿Es analítico, puedo decir que "el más corto camino" esta contenido en el concepto "línea recta"?

Una vez más, Leibniz diría si. Kant dice no. ¿Por qué? Por muchas razones. Doy una razón vulgar y una razón erudita. La razón vulgar: si se mira de muy cerca, "lo más corto", ¿es un predicado o un atributo? Es un asunto de diagnóstico. ¿Es otra cosa? Cuando digo "la línea recta es el más corto camino", eso es raro, es que "lo más corto" ¿es un atributo? Si demostramos que es un atributo, será por un recorrido muy complejo. No sería un atributo porque "lo más corto" *(frase inaudible)* intento trasformarlo: si ustedes quieren encontrar la recta, tomen entonces lo más corto, ¿qué quiere decir eso? Lo más corto parece ser un predicado, pero no es un predicado. De hecho, es una regla de construcción. Es la regla según la cual produzco en la experiencia una línea como línea recta. Ustedes me dirán; hay que saber todavía que es lo más corto. Lo más corto no es un predicado que se atribuya a la recta, es una regla de construcción para construir líneas rectas, en la experiencia para determinar una línea como recta. Este ejemplo se encuentra en uno de sus discípulos, Salomón Maimon, un gran filósofo. Entonces lo más corto es la regla de construcción de la línea como recta, es el medio de producir en la experiencia una línea como línea recta. ¿Qué quiere decir eso?

Es evidente que un concepto no da la regla de construcción de su objeto. En otros términos, la regla de construcción esta fuera del concepto. Una vez más Leibniz dirá: "sobre todo no"; si él admite eso su sistema está perdido. A primera vista las reglas de construcción son algo muy diferente de los conceptos porque la regla de construcción es la regla según la cual se produce en la experiencia un objeto conforme al concepto. Entonces, por definición, es forzoso que no este contenida en el concepto. Ustedes dirán: "el círculo es el lugar de los puntos situados a una distancia igual de un punto común llamado centro", ese es el concepto de círculo, no nos da ningún medio de producir un círculo. Estamos ya en el corazón del problema del tiempo. Cuando ustedes dicen que una línea recta es una línea ex *aequo* en todos sus puntos, ustedes no tienen ningún medio de producir la línea recta en la experiencia, todavía es necesario que ustedes tengan una regla para producir una línea como ex *aequo* en todos sus puntos, todavía es necesario que ustedes tengan una regla de construcción para producir una figura tal que este en el lugar de los puntos situados a igual distancia de un punto común llamado centro. Y cuando dicen que el triángulo son tres rectas encerrando un espacio, ustedes no tienen ningún medio de producir en la experiencia un triángulo. De todas maneras la regla de construcción de un triángulo será algo completamente diferente de lo que pasará con el círculo. Para construir un triángulo él tendrá que pasar por el círculo. Es raro. ¿Qué quiere decir Kant cuando dice que es un juicio sintético? En efecto ustedes definirán la regla de construcción del triángulo diciendo que si me dan un segmento de recta -eso supone la recta, de hecho, y el medio de producir la recta-, si me dan un segmento de recta, si los dos puntos de terminación son tomados como centro de un círculo, sea de igual radio o sea de radio variable, si los dos círculos se cortan, si usted une los dos puntos de la recta a los puntos donde los círculos se cortan, si los círculos tienen un radio igual, ese triángulo será llamado equilátero”. Ahí tengo una regla de construcción.

Vemos que hay algo formidable en el juicio sintético *a* priori. En el juicio sintético *a* priori en lugar de operar una síntesis entre dos conceptos heterogéneos, opera una síntesis entre el concepto, entre una determinación conceptual, el triángulo o el círculo, y un conjunto de determinaciones espaciotemporales. En efecto, una regla de construcción es una determinación espaciotemporal. ¿Por qué es de la síntesis? Lo hemos visto, la regla de construcción pone fundamentalmente en relación conceptos heterogéneos. De ahí viene ese poder de poner en relación conceptos heterogéneos con necesidad, puesto que la única manera en la que decimos que los conceptos heterogéneos pueden ser puestos en relación era la contingencia de la experiencia: ¡Ah, si!, esta rosa es roja. Pero cuando digo que la línea recta es el más corto camino, pretendo decir algo necesario, en ese sentido de *a* priori, esa es la necesidad geométrica; no depende de la experiencia. Se dice de la experiencia, puedo verificar sobre todas las líneas rectas que ellas son el más corto camino, pero no tengo necesidad. Lo se desde la primera vez, lo se al mismo tiempo que comprendo el juicio. Se que es valido necesariamente y universalmente para todas las líneas rectas.

(Fragmento no registrado) a saber lo que subtiende la relación necesaria entre los conceptos es un conjunto de determinaciones espaciotemporales por las cuales uno de los conceptos es puesto en relación necesaria con otro. Entonces mi razón erudita se encadena. Cuando digo "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro", a primera vista no veo como eso me da el medio de construir una línea recta, pero de hecho, quienes estaban aquí en los años anteriores recordaran que yo había intentado mostrar algo de hecho evidente en geometría. A saber que "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro", no es una proposición de estilo euclidiano, es una proposición de estilo arquimidiano porque implica una comparación fundamental entre dos conceptos heterogéneos, el de recta y el de curva. En efecto, "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro" solo tiene sentido en la situación muy precisa del arco del círculo y de la cuerda. En otros términos, "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro" implica el método que se llamaría una proposición ya prediferencial remitiendo a un cálculo prediferencial que es el famoso cálculo de Arquímedes, el calculo de agotamiento por el cual se hace tender una línea quebrada hacía una línea curva, al infinito, eso implica el paso al límite. Por eso la línea recta es el más corto camino de un punto a otro, aunque no nombre explícitamente la curva, el concepto de curva no es nombrado. Ese juicio esta desprovisto de todo sentido si no vemos que se opera una síntesis de dos conceptos, la recta y la curva, si no vemos que ese juicio se enuncia únicamente en la comparación de la recta y la curva en la situación arquimidiana muy precisa, con el paso al límite y el agotamiento, y que la respuesta de Kant a este nivel es: ustedes ven claramente que eso no es un juicio analítico porque dos conceptos no están contenidos el uno en el otro, como en mi ejemplo de los triángulos, una vez más para demostrar la igualdad de los tres ángulos con dos rectos, es necesario trazar la paralela, ahora bien la paralela es un concepto exterior al triángulo. ¿Qué es lo que suelda esos conceptos heterogéneos en el juicio sintético a priori? únicamente una operación que consiste en: ser una determinación del espacio y del tiempo.

Es la determinación del espacio y del tiempo, por ejemplo en la figura del arco de círculo y de la cuerda, en el trazado de la paralela a un lado del triángulo, esta determinación espaciotemporal va a hacer posible el lazo necesario entre los conceptos que sin embargo no están contenidos el uno en el otro, tendrán en ese momento el juicio sintético a priori.

¿Cuales son las razones por las cuales Kant nos dice que el espacio y el tiempo no son reducibles a las categorías? Hay dos tipos de formas a priori. el espacio y el tiempo, de una parte, las categorías de otra parte, o si ustedes quieren el espacio y el tiempo son irreductibles al orden de los conceptos. El da muchas razones, pero nos invita a una experiencia al menos de pensamiento, como es la más simple, es la que les daré. Él dice, usted ve dos manos, es la paradoja de los objetos simétricos no superponibles. Usted ve dos manos, no sólo ve dos manos, puede pensar dos manos. Supongamos que, en realidad, nunca hay dos manos, hay siempre pequeñas diferencias, huellas, trazos, desde el punto de vista del pensamiento eso no tiene ningún interés, siempre se puede decir que no hay dos cosas semejantes. Pero usted puede pensar, usted puede siempre representarse dos manos absolutamente idénticas. Añadamos que si hago hablar a Leibniz en off, él diría: no del todo, se cree pensarlo, pero no se puede pensarlo, se ha detenido el concepto. Pero aceptemos la especie de apuesta de Kant. Entonces usted puede pensar dos manos estrictamente idénticas en el concepto. Y lejos de unirlas en el concepto, en los caracteres del concepto usted también puede pensar que tal línea esta en la otra. Y sin embargo... Leibniz diría: quizá, pero si usted hace eso, usted percibe que no hay más que una. Kant dice que hay algo irreductible. Kant dice que él puede pensar dos manos estrictamente idénticas y sin embargo permanecen siendo dos. Son estrictamente idénticas en cuanto a su concepto, cada carácter de la una tiene su idéntico en la otra. Y sin embargo son dos. ¿Por qué son dos? La una es derecha, la otra es la izquierda. O bien la una esta adelante y la otra después o detrás. Por más que se piense, en las dos manos estrictamente idénticas, una esta a la derecha y la otra a la izquierda. Ustedes saben que ellas pueden ser pensadas como idénticas en cuanto a cada uno de sus caracteres, ellas no pueden superponerse. Son simétricas aún en sus menores detalles y sin embargo no se pueden superponer. Kant dirá que esa es la finitud.

Esa es la irreductibilidad del espacio y del tiempo. La derecha, la izquierda. Aquí/ahora. Antes, después. Usted puede concebir dos objetos de los que el concepto es estrictamente el mismo, los objetos siguen siendo dos, por esta razón el uno está aquí el otro allá. El uno es derecho, el otro izquierdo, el uno antes, el otro después. Hay un orden espaciotemporal irreductible al orden conceptual.

Pero Kant no invoca aquí esta razón. Él da un ejemplo celebre: dos triedros semejantes, opuestos por su vértice, no se los puede hacer coincidir. ¿Por qué no podemos hacerlos coincidir? Porque hacer coincidir o superponer dos figuras implica una rotación, una rotación en una dimensión suplementaria al número de dimensiones de la figura. Cuando tenemos dos triángulos opuestos por su vértice, podemos hacerlos coincidir, es decir abatir el uno sobre el otro haciéndolo sufrir una rotación en la tercera dimensión. Disponemos de

una dimensión suplementaria a las dimensiones de la figura. Cuando llegamos a los volúmenes, las figuras en tres dimensiones, como las dos manos o los triedros opuestos por el vértice, podríamos fácilmente hacer superponer las dos manos, si tenemos una cuarta dimensión del espacio. Operaríamos la rotación en la cuarta dimensión. La finitud es el hecho de que el espacio irreductiblemente tiene tres dimensiones y no N dimensiones, o el tiempo tiene una dimensión. Se nos dirá que hay teorías donde hay espacios de N dimensiones, o bien donde el tiempo tiene muchas dimensiones. Creo que eso tiene poco interés porque la idea de espacio de N dimensiones implica un sistema de problemas y de conceptos que no tiene nada que ver con el sistema de conceptos y de problemas de Kant.

¿Por qué el espacio y el tiempo son irreductibles al orden del concepto?

Las determinaciones espaciotemporales no se dejan reducir a las determinaciones conceptuales, en la medida en que por lejos que se pueda llevar la identidad de dos conceptos, la cosa correspondiente o las cosas correspondientes podrán distinguirse no solo por los caracteres contingentes a posteriori, sino por su situación en el espacio y en el tiempo. Por su posición en el espacio y en el tiempo. La posición espaciotemporal no es una propiedad del concepto.

Entonces somos confirmados en el principio según el cual la síntesis a priori no se hace simple y directamente entre dos conceptos; no se hace así entre dos conceptos, porque se hace entre el concepto en general de una parte, y la determinación espaciotemporal de otra parte. La verdadera síntesis a priori no está entre conceptos como la síntesis empírica, la verdadera síntesis a priori se hace del concepto a la determinación espaciotemporal e inversamente. Por eso se pueden tener síntesis a priori de un concepto en otro concepto, porque el espacio y el tiempo han tejido toda una red de determinaciones que pueden hacer que un concepto y que otro concepto, por diferentes que sean, desde el momento en que hay reglas de producción, entren en relaciones necesarias el uno con el otro. Entonces el espacio y el tiempo van a adquirir un poder constituyente que va a ser el poder constituyente de toda experiencia posible.

Para señalar mejor la diferencia entre el orden del concepto y el orden espaciotemporal, retomo palabras que he repetido todo el tiempo. El espacio y el tiempo son las formas de la aparición, o las formas de la presentación de lo que aparece. En efecto, comprendemos porque el espacio y el tiempo son una forma de aparición, pero ella no tiene una unidad específica en sí misma. Lo que aparece siempre es diverso, la aparición es siempre aparición de una diversidad: la rosa roja, un olor, un color, etc. El espacio y el tiempo tienen una diversidad, a saber la diversidad de los "aquí" en el espacio, siendo todo punto del espacio un "aquí" posible, y la diversidad de los momentos para el tiempo, siendo cada punto del tiempo un momento posible.

Habría que distinguir, entonces, la diversidad de lo que aparece en el espacio y en el tiempo y la diversidad del espacio y del tiempo mismos. La primera diversidad de lo que aparece en el espacio y en el tiempo será llamado diversidad empírica, la segunda diversidad, la diversidad del espacio mismo o del tiempo mismo será diversidad a priori. Diversidad del espacio. Diversidad del tiempo. La diversidad a priori del espacio y del tiempo constituye las formas de la presentación. Al contrario, la diversidad empírica pertenece a lo que aparece.

Las categorías o los conceptos, de los que hemos visto que son de otro orden que la determinación espacio/ tiempo, tienen una unidad, es la función del concepto, unificar una diversidad. Si bien sentimos que es necesario, de cierta manera, que el concepto lleve en sí el espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo como formas de aparición de lo que aparece son lo que Kant llama "Formas de Intuición". La intuición es precisamente la presentación, la intuición es lo inmediato. Los fenómenos están inmediatamente en el espacio y el tiempo, es decir, aparecen inmediatamente en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo son las formas de la inmediatez. El concepto siempre es lo que se llama una mediación. El concepto remite al concepto y opera una unificación. En ese sentido no es simplemente una forma de presentación de lo que aparece, será una forma de la representación de lo que aparece. El prefijo "re" indica aquí la actividad del concepto en oposición al carácter inmediato, o a la pasividad del espacio y del tiempo que están dados o que son la forma de lo que está dado.

El espacio y el tiempo son, dice Kant, la forma de nuestra receptividad, mientras que el concepto es la forma de nuestra espontaneidad o de nuestra actividad.

¿Qué es lo que Kant introduce de prodigiosamente nuevo en la historia del tiempo? Una vez dicho que las determinaciones del espacio y del tiempo son irreductibles a las determinaciones conceptuales, no habría conocimiento posible si, sin embargo y a pesar de todo, no se llegara a hacer corresponder las determinaciones espaciotemporales y las determinaciones conceptuales, y esa es la especie de milagro del conocimiento. Y Kant ha construido todo su sistema de nuevos conceptos para llegar a eso.

Es un filósofo austero, un filósofo severo, emplea todo tipo de palabras complicadas, pero nunca palabras para hacer un efecto, no es un lírico. Los remito a sus secretarios que han escrito cosas sobre su vida, tiene una vida muy calmada, muy ordenada... Thomas de Quincey ha traducido y un poco compuesto, embellecido las relaciones de los secretarios de Kant, en "los últimos días de Emmanuel Kant". Es un texto espléndido.

Hay una formula, una primera formula sobre el tiempo que me parece una de las más bellas cosas que se hayan dicho sobre el tiempo, Hamlet la ha dicho. La formula es totalmente conveniente: "el tiempo esta fuera de sus goznes". ¡Es bello! Es una bella formula si la comprendemos. Los goznes ¿qué son? Los goznes, al pie de la letra, son el pivote. El pivote es eso alrededor de lo cual la puerta pivota. Pero la puerta... habría que

concebir una puerta tambor (o giratoria) y la puerta tambor es la puerta universal. La puerta del mundo es una puerta tambor. La puerta del mundo pivota y pasa por puntos privilegiados que son bien conocidos: son lo que se llama los puntos cardinales: Norte, Este, Sur, Oeste. El gozne es lo que hace pivotar la puerta de tal manera que pasa y vuelve a pasar por las marcas privilegiadas llamadas puntos cardinales. Cardinal viene de cardo; cardo es precisamente el pivote, el pivote alrededor del cual gira la esfera de los cuerpos celestes, y que los hace pasar y volver a pasar por los puntos llamados cardinales, y se marcan las vueltas a pasar: ¡ah, el astro, aquí lo tenemos de nuevo, es la hora de llevar mis ovejas!

"El tiempo fuera de sus goznes", el tiempo ya no esta enrollado de tal manera que esté subordinado a la medida de algo diferente de él, que sería por ejemplo el movimiento astronómico. El tiempo ha dejado de ser el número de la naturaleza, el tiempo ha dejado de ser el número del movimiento periódico. Todo pasa como sí, el que estaba envuelto de manera que media el paso de los cuerpos celestes, se desenvuelve como una especie de serpiente, se sacude de toda subordinación a un movimiento o a una naturaleza, deviene tiempo en sí mismo y por sí mismo, deviene tiempo vacío y puro. Y ya no mide nada. El tiempo ha tomado su propia desmesura. Sale de sus goznes, es decir de su subordinación a la naturaleza; la naturaleza es quien va a subordinársele.

Puedo decir, yendo muy rápido, que toda la filosofía antigua ha mantenido una subordinación del tiempo a la naturaleza, aún bajo formas muy complejas; que la filosofía clásica, por complicadas que hayan sido sus concepciones del tiempo, nunca puso en cuestión este principio muy general. La famosa definición: "el tiempo es el número del movimiento”:

En Kant es una novedad indescriptible. Es la primera vez que se libera el tiempo, se afloja, deja de ser un tiempo cosmológico o psicológico, poco importa que sea el mundo o el alma, para devenir un tiempo formal, una forma pura desplegada, y ese es, para el pensamiento moderno, un fenómeno de una extrema importancia. Será la primera gran inversión kantiana en la teoría del tiempo.

Entonces, tomo literalmente la formula de Hamlet para aplicarla a Kant: "el tiempo fuera de sus goznes". En Kant, desde el punto de vista del concepto de tiempo, se puede decir efectivamente que el tiempo sale de sus goznes, es decir ha dejado de estar subordinado a la medida del movimiento, y, al contrario, el movimiento va a subordinársele completamente. Y el tiempo va a ser esta especie de forma a la vez pura, y esta especie de acto por el cual el mundo se vacía, deviene un desierto. Por eso uno de los mejores discípulos de Kant -ya no un filósofo, nunca hay que buscar entre los filósofos ha quienes han comprendido a los filósofos-, es Hölderlin, y Hölderlin reclamándose kantiano, contra los filósofos kantianos, lo ha comprendido, desarrollando una teoría del tiempo que es precisamente la forma vacía y pura bajo la cual Edipo erra.

La próxima vez, quisiera ver lo que quiere decir, aplicada a Kant, la formula "el tiempo fuera de sus goznes". Eso quiere decir verdaderamente algo literal.

La segunda formula que yo quisiera desarrollar pertenece verdaderamente a Kant y hace parte de sus últimos textos, los más oscuros. Kant, al final de su vida, redacta un libro que aparece después de su muerte. Comienza a esbozarse una cosa que se llamara Opus Postumun. Y el Opus Postumun es muy extraño porque mezcla todo. Hay notas de lavandería, pequeñas impresiones de la vida cotidiana, y después hay una página espléndida. En los textos del final aparece cada vez más la idea de que el tiempo es como la forma de una autoafección. Es la forma bajo la cual el sujeto se afecta a sí mismo. Si hay algo misterioso es eso. Sería claro para el espacio, pero lo dice también para el tiempo. Veamos como se hace la repartición: el espacio es la forma bajo la cual algo exterior me afecta y el tiempo es la forma bajo la cual yo me afecto a mí mismo. Esto es más misterioso que "el tiempo fuera de sus goznes".

Los tres oráculos de Kant: una primera vez disfrazado en Hamlet, el tiempo fuera de sus goznes, una segunda vez disfrazado en sí mismo, él dice que el tiempo es la forma de la autoafección, la forma bajo la cual me afecto a mí mismo. Ahora bien ¿Por qué dice eso? No podrá ser de otra manera. Si han seguido el primer punto, el tiempo fuera de sus goznes, ya no mide un movimiento, no esta subordinado a la naturaleza. Ya, al nivel más amplio es muy novedoso. Lo que hay de nuevo en alguien hay que cogerlo al nivel más amplio. Hasta en él, como se dice, muy ampliamente. En Leibniz no hay problema, para él el tiempo es el orden de sucesiones posibles, el espacio es el orden de coexistencias posibles. A Kant no le gusta eso y no puede aceptarlo. La manera como ha planteado el problema hace que no pueda: es evidente que definir el tiempo por el orden de sucesiones posibles implica, a primera vista, una subordinación del tiempo a un contenido que lo mide, un contenido al cual está subordinado. Es necesario que el tiempo esté subordinado a lo que sucede. Entonces, desde que concibe el tiempo formal, la forma pura del tiempo se separa de un movimiento a medir, desde que ha descurvado el tiempo, desde que lo ha lanzado como un resorte, ya no puede definirlo por un orden de sucesiones. Esto es mucho más fuerte que definir el tiempo como sucesión, eso no quiere decir otra cosa que: seguramente la sucesión es temporal, pero solo es un modo del tiempo pues la coexistencia o la simultaneidad por la cual se pretende definir el espacio, es otro modo del tiempo, no del espacio. Esta es una mala repartición. El espacio no puede definirse por el orden de coexistencias puesto que coexistencia es una noción que solo puede comprenderse en relación con el tiempo, eso quiere decir en sí mismo "tiempo". El tiempo no puede definirse por la sucesión porque la sucesión es solo un modo del tiempo, la coexistencia es también otro modo del tiempo. Vemos como se las arregla para mostrar la distribución simple espacio/coexistencia, y tiempo/sucesión. El tiempo, nos dirá, tiene tres modos: la duración o permanencia, la coexistencia y la sucesión. Ahora bien, el tiempo no se puede definir por ninguna de las tres puesto que no se puede definir una cosa por sus modos. No se puede definir el espacio como el orden de coexistencias puesto que la coexistencia es un modo del tiempo. En esto es muy fuerte.

Dirá -y me gustaría que ustedes admiren esta especie de simplicidad- vamos a definir el espacio como simplemente la forma -y sobre todo no el orden puesto, que "orden", remite todavía a una medida de algo a medir en el tiempo-, como la pura forma, ¿de qué? El espacio es la forma de exterioridad. Eso no quiere decir que viene del exterior, sino quiere decir que todo lo que aparece en el espacio aparece como exterior a aquello que lo coge, y exterior de una cosa a otra. No es la exterioridad del espacio, es el espacio quien constituye la forma de exterioridad o que constituye la exterioridad como forma, como forma pura. El espacio es la forma de la exterioridad. Como él acaba de definir el espacio como la forma de exterioridad, el tiempo, es necesario que sea la forma de la interioridad. Es la forma bajo la cual nos afectamos a nosotros mismos, es la forma de la autoafección. El tiempo es la afección de sí por sí.

Yo les pido que consideren que este punto deriva del primero.

Entonces, la primera paradoja es que eso quiere decir que el tiempo está fuera de sus goznes; la segunda es que eso quiere decir que el tiempo es forma de la interioridad.

Segunda lección (21/03/78)

¿Por qué no habría también un manejo de sintetizador o un manejo electrónico para la filosofía?

La última vez intenté fijar un cierto número de nociones kantianas muy precisas: a priori, síntesis, etc. pero en función de lo que me parecía esencial, a saber una inversión radical en la posición del problema del tiempo con relación a la filosofía. Es una inversión crítica, como un punto crítico.

Y esa vez proponía tomar algo así como tres formulas arbitrarias, pero eso es muy peligroso, pero, peor aún, hay tres formulas clave, que no son de Kant, pero bajo las cuales parecería que se agrupan las tres grandes novedades o las tres grandes inversiones que Kant opera sobre la noción de tiempo o de temporalidad.

Entonces si se llega a eliminar todo lo que hay de fácil en esta evocación de formulas literarias a propósito de un estudio conceptual de filosofía, la primera formula a la cual Kant daría un contenido potente es la de Hamlet: el tiempo fuera de sus goznes. La segunda formula es anónima, y sería algo así como: hasta ahora nos hemos dado por tarea representar el espacio, ha llegado el momento de pensar el tiempo. Tercera celebre formula, emitida por un autor que no tiene nada que ver con Kant: "yo es otro". Creo que si separamos estas formulas de sus contextos, convienen admirablemente a Kant, si las tomamos como declaraciones abstractas. Quizá eso me permitirá comprender en sí misma

la formula "yo es otro", tanto como comprender en sí misma la formula "el tiempo fuera de sus goznes".

Le he pedido a Gilles Chatelet aportar una contribución al comentario de esta primera formula. Entonces vuelvo a situarme donde estábamos al nivel de la primera formula "el tiempo fuera de sus goznes", ¿la filosofía de Kant, cómo es que plantea un tiempo que está saliéndose de sus goznes? Los goznes eran esa especie de pivote alrededor del cual giraba el tiempo, en otros términos, en una cierta tradición antigua, el tiempo está fundamentalmente subordinado a algo que pasa en él, y ese algo se lo puede determinar como el cambio, subordinación del tiempo al cambio, el tiempo va entonces a medir el cambio de lo que cambia, o bien, lo que es lo mismo a otro nivel, va a estar subordinado al movimiento, subordinación del tiempo al movimiento, digo que viene a ser lo mismo a otro nivel porque el movimiento como movimiento local es la forma más pura del cambio, es decir la forma perfecta del cambio, eso remite a las cosas de Aristóteles y que recorren toda la filosofía griega. O bien, lo que todavía es lo mismo a otro nivel, subordinación del tiempo al curso del mundo, y en ese sentido aparece la definición clásica en los griegos: el tiempo es el número del movimiento. ¿Qué implica esto?

Eso implica una subordinación del tiempo al cambio, al movimiento, al curso del mundo. Lo que implica que el tiempo es como doblado, hecho circular. Es un tiempo, independientemente de las cuestiones del eterno retorno que se plantean de otra manera, es un tiempo cíclico. Y en efecto, en la medida en que es el número del movimiento, va a medir el movimiento de los planetas -ver todos los temas de Platón sobre los ocho movimientos de los ocho planetas- y el gran círculo que va a medir el tiempo que necesita para que los ocho planetas se encuentren en la misma posición respectiva, los ocho círculos del mundo, habría entonces un gran círculo de los círculos del que el punto será asignado por el retorno de los planetas a la misma posición relativa, sería el año del mundo. Ahora bien ese tiempo en círculo se hace uno con el tiempo subordinado al cambio, al movimiento y al curso del mundo, y esta es la gran idea que atraviesa toda la filosofía antigua: el tiempo como idea de eternidad. El círculo del tiempo, en tanto que mide el movimiento planetario, y el retorno del mismo, ese es precisamente ese tiempo en círculo. En el Timeo hay tres bellas páginas sobre el arco del Demiurgo que hace círculo, esta actividad de doblar, de encorvar.

Ahora bien, ese tiempo como imagen de eternidad, la figura cíclica del tiempo subordinado al movimiento y del que el secreto va a ser el retorno periódico de los planetas en la misma posición relativa los unos con relación a los otros, es un tiempo que es la imagen de la eternidad. Yo diría que todo el tiempo de la antigüedad está marcado de un carácter modal, y en efecto la palabra aparece todo el tiempo: el tiempo es un modo y no un ser. Tanto como el número no es un ser, es un modo con relación a lo que cuantifica, igualmente el tiempo es un modo con relación a lo que mide.

Evidentemente, no se trata de tomar así a Kant, no sólo eso no pasa en su cabeza, hay una muy larga tradición científica que va a encontrar ahí su expresión filosófica, pero ella ya había encontrado, sin duda en Newton, una expresión científica. Sucede como si el tiempo se desdoblara, pero "se desdoblara" hay que tomarlo en sentido estricto, es decir se desenrollaba, es decir perdía su forma cíclica. ¿Qué quiere decir que el tiempo deviene línea recta pura? Es exactamente como si usted tuviera un resorte doblado en círculo y lo soltara.

El tiempo deviene línea recta pura. Eso me recuerda a Borges, el verdadero laberinto es la línea recta. Cuando el tiempo deviene línea recta, ¿qué quiere decir y que implica eso como cambio?

Para hablar musicalmente, yo diría que con Kant el tiempo adquiere un carácter tonal, deja de ser modal. No encuentro otras imágenes para indicar la violencia de una tal operación con relación al pensamiento que, verdaderamente, el círculo que salta, como un resorte que se distiende, que deviene pura línea recta. Vean ustedes la línea cíclica, cuando el tiempo es cíclico, es una línea que acota al mundo y con solo decir que el mundo deviene línea recta eso quiere decir que no acota al mundo, va a atravesarlo. En el primer caso, el tiempo cíclico es un tiempo que acota y que entonces opera -lo que para los griegos ha sido el acto supremo-, opera la limitación. Cuando el tiempo deviene línea recta, ya no acota el mundo, lo atraviesa, ya no es un límite, en el sentido de limitación, es un límite en el sentido de: está en el límite, no deja de estar en el límite, en el sentido de paso al límite. La misma palabra "límite" cambia radicalmente de sentido, ya no es la operación que limita algo, al contrario es el termino hacía el cual algo tiende, y a la vez la tendencia y eso hacía lo que se tiende, eso es el tiempo. ¿Cómo explicar eso?

Se trata justamente de asignar la importancia de ese tiempo devenido línea recta. Eso no es una simplificación, cambia completamente la atmósfera misma del tiempo y en la operación del tiempo.

La manera más simple es dirigirse a un poeta que se reclama kantiano. Hölderlin. Por el momento nuestro problema es únicamente señalar la importancia en ese cambio, cuando el tiempo deja de ser circular, de ser un ciclo para devenir línea recta. Es necesario tener en la mente que Hölderlin se reclama kantiano y a la vez, tiene muchas cosas que decir sobre lo que alcanza cuando el tiempo deviene línea recta.

Hölderlin plantea el problema al nivel de la tragedia griega, y principalmente opone la tragedia griega tal como aparece en Esquilo y la tragedia griega tal como aparece en Sófocles, y ante todo en Edipo y en Antígona. Vamos a ver enseguida como el esquema que desarrolla Hölderlin, y que otros comentadores de Sófocles han retomado después de él, concierne al corazón mismo de nuestro problema. Vuelve a decirnos que hay un cierto trágico griego que es el trágico del tiempo cíclico. Lo encontramos en Esquilo. ¿Qué es el ciclo del tiempo trágico? El ciclo del tiempo trágico es, a grandes rasgos, como tres arcos

del círculo de los valores desiguales; está el momento de la limitación; la limitación no es nada más que la justicia, la parte asignada a cada uno. Y después está la transgresión de la limitación, el acto que transgrede.

El momento del límite es el gran Agamenón, la belleza de la limitación real. Después está la transgresión del límite, es decir el acto de la desmesura: Clitemnestra asesina a Agamenón. Después está la larga reparación, y el ciclo del tiempo trágico es éste ciclo de la limitación, de la transgresión y de la reparación. La reparación es Oreste que vengará a Agamenón. Habría un restablecimiento del equilibrio del limite que ha sido por un momento sobrepasado. Señalemos que ese tiempo trágico también es calcado sobre el tiempo astronómico puesto que en el tiempo astronómico tenemos la esfera de lo establecido que es precisamente la esfera de la bella limitación, tenemos los planetas y el movimiento de los planetas que, de cierta manera rompe el límite, después tenemos la reparación, es decir el restablecimiento de la justicia puesto que los planetas se reencuentran en la misma posición.

Y en esta fórmula del famoso destino trágico, como se dice, el destino esta hecho desde el principio, y cuando la tragedia comienza ya está hecho: como lo dice el texto de Esquilo, en el momento en que Agamenón entra en su palacio y va a ser asesinado por Clitemnestra, eso ya está hecho. Pero en el momento en que Clitemnestra lo asesina, acto de desmesura e injusticia, de violación del límite, la reparación ya está ahí. Es esta especie de destino cíclico. El tiempo es curvo.

Mientras que en páginas espléndidas, Hölderlin dice: ¿cuál es la novedad en Sófocles? ¿En qué, finalmente, Sófocles funda la tragedia moderna? Él es el primero en descurvar el tiempo. Es el tiempo de Edipo. Dice que antes de Sófocles, en el trágico griego, el hombre se sustrae en el límite; pero de Edipo no podemos decir que es una atmósfera de alguien que transgrede el límite y por ahí mismo que se sustrae al límite. En el caso de Edipo, el límite se sustrae. ¿Dónde está? El límite deviene paso al límite. Formula espléndida de Hölderlin: en Edipo, el inicio y el fin ya no riman, y la rima es precisamente el arco del plegamiento del tiempo de tal manera que inicio y fin rimen el uno con el otro. Hay reparación de la injusticia. En Edipo el tiempo ha devenido una línea recta que va a ser la línea sobre la cual Edipo erra. La larga errancia de Edipo. Ya no habría reparación, o lo sería bajo la forma de una muerte brutal. Edipo está en perpetuo aplazamiento, él va a recorrer su línea recta del tiempo. En otros términos, él está atravesado por una línea recta que lo arrastra. ¿Hacía qué? Nada. Heidegger podrá decir más tarde que es hacia la muerte. De la línea recta del tiempo Heidegger, por su parte, sacará la idea, que no deja de ser kantiana, la idea de una especie de ser-para-la-muerte.

Vemos en efecto que en el caso de Edipo, en la tragedia de Sófocles, el inicio y el fin no riman, y más aún hay un instante cero. Hölderlin añade que ese tiempo descurvado, tal que ya no riman el inicio y el fin, es un tiempo marcado por una cesura, y justamente es

porque hay una cesura en ese tiempo, entonces un presente puro, que habrá -y la cesura lo va a distribuir-, un antes y un después, y los que no riman son ese antes y ese después.

Al esquema del tiempo cíclico lo sustituye un tiempo como línea recta, marcado por una cesura, cesura que distribuye un antes y un después no simétricos. Es muy importante para nosotros, pues el tiempo como línea recta tiene en sí la posibilidad de distribuir un antes y un después no simétricos, de producir un antes y un después no simétricos a partir de una cesura. Esta cesura se puede llamar el presente puro. Ahora bien, el análisis de Hölderlin es admirable pues intenta mostrar que esa forma del tiempo, cesura, distribuir de un antes y de un después, entonces forma lineal de ese tiempo marcado por un presente puro en función del cual se produce en el tiempo un pasado y un futuro, pues bien, ese tiempo es el de la conciencia moderna del tiempo en oposición a la conciencia antigua.

Puesto que he remontado la formula a Hamlet, eso me obliga a plantear, independientemente de las fechas, hasta que punto todo el esquema que Hölderlin construye para hacernos comprender lo que él considera que es la novedad de Edipo, hasta que punto se aplica a Hamlet. Para quienes se reclaman de Hamlet, es curioso hasta que punto es en un tiempo lineal donde algo se sustrae constantemente. Ya no es Hamlet quien se sustrae al límite, el límite se sustrae a Hamlet, como si hilara la línea recta. Y ahí una cesura. Para Edipo, Hölderlin asigna el momento de la cesura en esto: la intervención de Tiresias, la intervención del adivino. Él va a constituir el instante puro, el presente puro a partir del cual se produce sobre la línea recta un pasado y un futuro, es decir un antes y un después que ya no riman. Y en Hamlet hay un momento que me parece extraordinario: Hamlet vacila mucho en su empeño de vengar a su padre: literalmente el limite se sustrae. En cuanto duda mucho para vengar a su padre, es la misma historia que Edipo. Durante mucho tiempo en el tiempo como el antes, pero todavía no se puede decir "de antes" puesto que el antes y el después sólo son distribuidos por la cesura, es decir el momento del presente puro; y después su padrastro que quiere liquidarlo, lo envía a un viaje por el mar. Entonces, del viaje por el mar es totalmente fundamental que Hamlet regrese diciendo: "hay en mi algo peligroso", cosa que nunca habría dicho antes, como si el viaje en el mar lo hubiese vuelto capaz de algo de lo que anteriormente no era capaz. El viaje en el mar ha hecho la función de cesura y ha distribuido sobre la línea recta del tiempo un antes y un después no coincidentes, no simétricos.

Todo esto lo vemos en este texto, absolutamente bello, oscuro pero bello de Hölderlin: "En el límite extremo del desgarramiento solo le faltan las condiciones del tiempo o del espacio (Hölderlin habla ahí kantiano). En este límite el hombre se olvida de sí mismo porque está por entero en el interior del momento. Dios olvida porque él sólo es tiempo. Y de una parte y de otra se es infiel..." ¿Qué es el desvío categórico? Es que como el tiempo es cíclico, hay una especie de relación dios-hombre que es uno con el destino en la tragedia griega. Cuando el tiempo se vuelve línea recta, es también algo que separa. En el bello comentario de Hölderlin el doble desvío en el mismo trazo del tiempo lineal va a separar

al hombre y a dios, dios se aparta del hombre que se aparta de dios. Por eso Edipo es llamado por Sófocles "ατηθεος", que no quiere decir ateo, sino el separado de dios. Aún si ya dios no es el maestro del tiempo, quien curva el tiempo, y el hombre ya no está él mismo en círculo en una especie de armonía con dios, en esa especie de relación con dios, el hombre ya sólo es la cesura que impide que antes y después rimen, es quien distribuye un antes y un después que ya no riman.

Quisiera precisamente comenzar por un sentimiento sobre la importancia de ese tiempo que se pone en línea recta. No quiere decir una simplificación de la figura del tiempo, quisiera que sientan, al contrario, una intensa complicación de la figura del tiempo. El tiempo no está subordinado a algo que pasa en él, al contrario todo el resto se subordina al tiempo. Dios no es más que el tiempo vacío. El hombre sólo es cesura en el tiempo. En "La Crítica de la Razón Pura", hay un pasaje muy celebre e igualmente muy bello, que se titula "Las Anticipaciones de la Percepción". Quisiera mostrar justamente que, a otro nivel, Kant nos cuenta una historia que es la misma que Hölderlin ha contado antes. Pero ya no a propósito de la tragedia griega. Extrañamente encontramos que es a propósito de la física científica. Entonces, hay doce páginas extraordinarias tituladas "Las Anticipaciones de la Percepción". Kant nos dice que el espacio y el tiempo son lo que se llama magnitudes extensibles. ¿Qué quiere decir una magnitud extensible? Eso no es complicado, para hablar en latín, una magnitud extensible es la que responde a la formula "partes extra partes", la exterioridad de las partes, a saber una magnitud extensiva de la manera siguiente: la multiplicidad remite a una reunión de las partes en un todo. Esa es una cantidad extensiva. Ahora bien el tiempo es algo así: un minuto, otro minuto, y después decimos que eso es, que es una hora de pasado. Vemos la sucesión de partes en la aprehensión, la reunión en un todo: una hora.

El espacio y el tiempo son cantidades extensivas, nada difícil. Kant añade: pero he aquí, lo real en el espacio y en el tiempo -recuerden que lo real en el espacio y en el tiempo es lo que aparece en el espacio y en el tiempo, es el fenómeno puesto que en Kant el fenómeno no es una apariencia, es el hecho de aparecer-, lo real en tanto aparece en el espacio y en el tiempo, sin duda tiene también una cantidad extensiva, por ejemplo la mesa ocupa un espacio, tiene una cantidad extensiva, está el espacio de la mesa. No voy a volver sobre este punto, es lo que Kant llama una síntesis. Pero lo real en el espacio y en el tiempo no tiene solo una cantidad extensiva, también tiene una cantidad intensiva. ¿Qué es una cantidad intensiva? Lo que llena el espacio en tal o cual grado.

Vemos enseguida la diferencia entre cantidad extensiva y cantidad intensiva puesto que un mismo espacio extensivo podrá ser igualmente llenado en grados diversos. Ejemplo: el mismo espacio puede ser llenado por un rojo más o menos intenso, el mismo cuarto puede ser llenado por un calor mas o menos intenso, el mismo espacio puede ser llenado por una materia más o menos densa. La cuestión no es, del todo, si hay vacío en el espacio y en el tiempo. Kant distinguirá fundamentalmente las dos cuestiones: ¿se puede concebir el

vacío en el espacio y en el tiempo? Y otra cuestión, a saber que el espacio y el tiempo pueden ser llenados sin que haya vacío en ellos; pueden ser llenados en grados diversos.

Entonces, ¿qué es la cantidad intensiva de lo real en tanto que llena el espacio y el tiempo? Más aún, no hay solamente un real que llena el espacio y el tiempo, hay un real del espacio y del tiempo, es la cantidad intensiva. En oposición a lo que se ha dicho de la cantidad extensiva, los dos caracteres fundamentales de la cantidad intensiva según Kant -y eso será muy importante para todas las posteriores teorías de la intensidad-, son, primer carácter, la aprehensión de una cantidad intensiva es instantánea, es decir que su unidad no viene de la suma de sus partes sucesivas, la unidad de una cantidad intensiva cualquiera es aprehendida en el instante. Lo que quiere decir que cuando yo digo "hacen treinta grados", el calor treinta grados no es la suma de tres veces diez grados, es al nivel de las cantidades extensivas que treinta es 10+ 10+ 10, pero treinta grados no lo es tres veces, un calor de treinta grados no son tres calores de diez grados. En otras palabras, las reglas de la adición, de la sustracción no valen para las cantidades intensivas. La aprehensión de la unidad de una cantidad intensiva cualquiera se hace en el instante. Segundo carácter: la multiplicidad contenida en una multiplicidad intensiva no remite a una sucesión de partes exteriores las unas a las otras, pero remite a una aproximación variable del grado cero. Puedo decir que cada vez que hay algo que llena el espacio y el tiempo, yo diría, o más bien Kant diría, que nos encontramos frente a una intuición empírica. Pero en la medida en que eso que es dado a una cantidad intensiva, es decir un grado, lo cojo en una relación en su producción a partir de cero, o su extinción... o lo real que llena el espacio y el tiempo, desde el punto de vista de su cantidad intensiva está cogido como producto a partir del grado cero o como apagándose es decir alcanzando el grado cero.

En ese momento la cuestión no es del todo saber si hay un espacio y un tiempo vacíos, la cuestión es saber que de todas maneras hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo. Y hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo como estando la conciencia determinada por y en función del grado cero como principio de la producción de todo real en el espacio y en el tiempo/producción a partir de cero o principio de extinción.

No quisiera hacer aproximaciones forzadas, pero al nivel físico de la intensidad en Kant, podemos hacer lo que Hölderlin, a saber la línea recta del tiempo marcado de una cesura que es la intuición=0; lo que él llamaría la intuición formal vacía, a partir de la cual será producido lo real que llena el espacio y el tiempo, y es esta intuición=0, esta intuición vacía que forma la cesura. En función de esta cesura, de este grado cero implicado por toda cantidad intensiva, que está naturalmente en correlación con el tiempo como forma vacía, como línea pura. Entonces sobre el tiempo como línea pura se marca la cesura del grado cero que va a hacer que antes y después no rimen más. Una vez más la cuestión no es: hay un tiempo y un espacio vacíos, la cuestión es que hay una conciencia vacía del tiempo, en virtud de la naturaleza del tiempo mismo. En otros términos dios ha devenido tiempo, al

mismo tiempo que el hombre devenía cesura. Es difícil, no comprendemos nada, pero es bello. Esto era lo que yo quería decir sobre el tiempo fuera de sus goznes.

La cantidad intensiva opera una síntesis entre el grado cero que implica a partir del cual ella es producida, y el tiempo como línea pura o forma vacía. La cantidad intensiva como grado de lo real que llena un espacio y un tiempo, opera la síntesis entre un grado cero a partir del cual ese real es producido o en el cual se extiende, de otra parte el tiempo como forma vacía o línea pura. Si bien habría complementariedad entre la función de cesura que juega la conciencia intensiva en el tiempo, y la forma lineal vacía que toma el tiempo. De ahí que, como diría Hölderlin, el hombre (la conciencia del tiempo) no es más que cesura, dios no es más que tiempo vacío. El doble desvío. Kant no iba hasta allá, por una razón muy simple que precisaré: en efecto Kant sustraía a dios y al alma del conocimiento. Les daba una función en el campo del conocimiento, pero dios y el alma no eran como tales conocidos puesto que solo conocemos fenómenos, solo conocemos lo que aparece. Simplemente no suprimía ni a dios ni al alma puesto que iba a darles otra función, una función práctica, moral. Pero desde el punto de vista del conocimiento, dios pasa por el tiempo vacío como el alma pasa por la cesura.

¿Esto es mejor? El verdadero vivido es absolutamente lo abstracto. Lo abstracto es lo vivido. Yo diría que desde que alcanzamos lo vivido, lo alcanzamos en lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y nosotros solo podemos vivir de lo abstracto y nunca nadie ha vivido de otra cosa que de lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta. ¿Qué más abstracto que un ritmo?

Para los estoicos -ellos son a la vez completamente nuevos con relación a la antigüedad, y al mismo tiempo nada tienen que ver con ella- emplean "límite" en otro sentido. El límite con ellos ya no es el límite de los filósofos de tipo platónico, ya no es el otro límite (fragmento *inaudible)*

Las anticipaciones de la percepción en Kant, quieren decir algo muy simple, a priori no podemos decir nada sobre la percepción, si hay un color que se llama rojo y otro que se llama verde, eso es lo dado, no podemos decirlo independientemente de la experiencia, es dado en la experiencia. Hay dos cosas que podemos decir a priori: cualquiera que sea lo que está dado en el espacio y en el tiempo, lo que está dado en el espacio y en el tiempo es una cantidad extensiva, pero también tiene un grado, es decir una cantidad intensiva. Ese es un juicio a priori. A saber, nada vendría a llenar el espacio y el tiempo como cantidades extensivas si lo que viene a llenarlos no tuviera también un grado. Entonces yo anticipo la percepción puesto que tengo una determinación, es lo único a priori que puedo decir. Entonces hay anticipación. En Epicuro no lo es en ese sentido. La definición del tiempo epicuriano aún no será la novedad del tiempo estoico, típicamente es el tiempo modal. En este punto yo quisiera que Gilles Chatelet encadene y diga, desde su punto de vista matemático, en qué es fundamental esta concepción del tiempo como línea recta.

G. Chatelet[1]: En Platón se tiene un tiempo que está creado, es decir que tiene una trascendencia, algo que está más allá del tiempo y que, en correlación con él, tiene una dimensión superior. Ese tiempo de Platón mide los períodos, es un conjunto de períodos y asegura la repetición de las identidades en los astros, el calendario. Lo fundamental a retener es que el tiempo es un número. Ese tiempo, por encima marca la medida del orden. El tiempo en Platón describe el orden, por ejemplo el caos no tiene tiempo. El tiempo es una especie de calendario de expresión del orden del mundo: es un sistema de señalizaciones del orden, está en el mundo, es un ser mundano.

En Aristóteles todo se instala por el movimiento y el tiempo está en el movimiento, es interior a la masa. El tiempo está atado a los cuerpos. El tiempo será puramente astrológico, pero tenemos en Aristóteles la noción de tiempo eterno, infinito y uniforme. En Platón y Aristóteles tenemos una representación cíclica.

En Plotino hay un operador abstracto que se llama lo uno, que no tiene ninguna calificación y hay algo que se degrada desde que se sale de lo uno. El tiempo mide ciertamente la degradación con relación a la eternidad. Plotino dice que el tiempo es la adición irreparable del ser en sí mismo. El tiempo es una caída, una degradación, y Plotino habla de aspiración hacia dios. La figura matemática que se conciliará con lo que dice Plotino se llama una recta proyectiva, el tiempo es una recta, pero una recta recurvada. Ya no es un círculo. Es un círculo menos un punto (lo uno). El tiempo en Plotino sería una especie de tiempo proyectivo, tenemos ahí la idea de la irreversibilidad. En Plotino el tiempo deriva de lo uno y lo uno es trascendente al tiempo. El tiempo no es exactamente un ser cósmico, es el alma quien aprecia al tiempo en tanto que *(fragmento inaudible).* El tiempo es ya un equivalente de la eternidad, no hay ni comienzo ni fin y el punto fuera del círculo no está en el tiempo, lo uno está más allá, jamás comenzamos. Esto también es paradójico.

En Kant el tiempo deviene una condición de posibilidad de los fenómenos. La sucesividad de los fenómenos implica el tiempo, entonces el tiempo es trascendente. El tiempo es eso que se llama una multiplicidad, eso se ha dicho claramente, es unidimensional y sobre todo esta ordenado. Al final él dice que tiende a la recta. ¿Qué es una recta?... el tiempo como parámetro da la trayectoria... La recta real es una función, el tiempo deviene condición de una función; no es la imagen de la representación, es la función misma. Tenemos la susceptibilidad de tener una función del tiempo. ¿En qué es Kant completamente moderno? Porque la temporalidad es definir de la topología... recta... Pero la idea esencial de Kant es que el espacio abstracto que esta ahí es puro parámetro.

[1] Un resumen. Lamentablemente se encontraba lejos del micrófono (Nota del transcriptor)

Hay dos cosas en Kant: primero una revolución tecnológica en el sentido en que él ha afirmado claramente que el tiempo es una recta real, pero hay también una noción de función.

G. Deleuze: Tu dices algo muy importante, a saber que en Kant el tiempo deja de ser número o medida y deviene parámetro. Quisiera que expliques la diferencia entre un número o una medida y un parámetro.

G. Chatelet: El parámetro no es un resultado. Un número, para los griegos es simplemente una medida, aquí la medida del tiempo es posible porque se ajusta al número. En matemáticas parámetro no tiene una definición, es simplemente una noción. El tiempo devenido parámetro no es un resultado, deviene dato inicial. Un parámetro es lo que está dado, lo que varia.

G. Deleuze: Yo creo que eso vuelve exactamente a lo mismo. Decir que el tiempo deja de ser un número o que el tiempo deja de medir algo y que entonces estaba subordinado a lo que mide, y que el tiempo vuelto un parámetro, el tiempo está relacionado a un problema de constitución. Cuando decía que el tiempo sé descurva, deviene línea recta... hay algo equivalente en esta concepción moderna del tiempo donde es a la vez que aparece una forma vacía del tiempo paramétrico y que hay complementariedad con algo que hace de función, o bien de cesura en la tragedia, o bien de corte en la instrumentación matemática. Estoy un poco molesto por el rol clave que Gilles Chatelet da a Plotino. En la antigüedad es más complicado de lo que se puede decir en el presente. Habían dos direcciones y las dos direcciones tenían al menos algo en común. En las dos direcciones, el tiempo tiene un carácter modal y nunca un carácter. Ahora bien, las dos direcciones son: el tiempo como número del movimiento, entonces subordinado al cosmos físico, subordinado a la φυσις, y después Plotino la rompe, pero no es el primero en romperla, y construye una concepción del tiempo que ya no está subordinado a la φυσις sino al alma. Yo no estaría de acuerdo con Gilles Chatelet sobre la importancia de ese punto, de Plotino, y eso porque en las dos tentativas el tiempo subordinado al alma, el tiempo subordinado a la φυσις mantiene y tiene en común, al menos, el afirmar un carácter puramente y únicamente modal del tiempo, entonces el tiempo como imagen de la eternidad, un carácter secundario y derivado del tiempo, y los dos tienen un punto de convergencia en la teoría antigua del alma del mundo. Yo no haría de Plotino un premoderno.

Asistente: *(intervención inaudible).*

G. Deleuze: Trascendente a propósito de Kant. Una vez más, hay dos nociones. La noción kantiana es trascendental, el tiempo es trascendental, pero toda la noción kantiana de trascendental está hecha para refutar la noción clásica de trascendente. Lo trascendental sobre todo no es de lo trascendente.

Quisiera pasar muy rápido al segundo punto. Voy a hacerlo muy rápido. Yo diría que la segunda fórmula que yo quería aplicar a Kant es... pero pensar el tiempo es verdaderamente más difícil. Es la fase de la filosofía como filosofía crítica, como filosofía moderna definida por Kant bajo la forma de una filosofía crítica. En la filosofía clásica ¿qué es lo otro del pensamiento? Es el espacio. El espacio es concebido como limitación. Era concebido como obstáculo y resistencia, también limitación. ¿Por qué? Porque encuentra que mi pensamiento esta relacionado a una sustancia pensante ella misma inextensa, el pensamiento es el atributo de una sustancia pensante inextensa, pero esa sustancia pensante es finita en un cuerpo. Es finita en un cuerpo, es el famoso problema que envenenará a la filosofía clásica, a saber, la unión del alma como sustancia pensante y del cuerpo como sustancia extensa. Y el hecho de que el alma sea finita en un cuerpo, aunque el alma sea inextensa en sí misma -ven ustedes que es un problema inextricable: como algo inextenso puede ser finito en algo extenso, eso va a conducir a todo tipo de paradojas-, introduce en efecto una limitación fundamental del pensamiento puesto que va a ser la fuente de todos los errores, de todas las ilusiones que no solo obstaculizan el pensamiento, sino limitan al pensamiento. Tercer carácter: si el espacio es lo otro del pensamiento, digo que es un otro, literalmente, de alteridad. La sustancia extensa es otra que la sustancia pensante aunque ella esté unisustancialmente supuesta, de ahí la posición muy conocida de Descartes en la cual hay tres sustancias: la sustancia pensante, la sustancia extensa y la unión de la sustancia pensante y la sustancia extensa. Con la transformación kantiana todo cambia de aspecto. ¿Por qué? Recordando el tiempo devenido línea recta, yo no puedo decir que lo importante es el espacio como obstáculo o resistencia en el pensamiento, o como limitación del pensamiento. El tiempo deja de estar subordinado al espacio, adquiere una independencia al mismo tiempo que adquiere esta forma que hemos visto, esta forma pura, y no es el tiempo quien toma el lugar del espacio, no es obstáculo al pensamiento, es el limite que trabaja al pensamiento desde dentro. La noción de limitación externa es sustituida por la noción de límite interno. El tiempo es el límite que trabaja al pensamiento, que atraviesa al pensamiento de un lado a otro, es el límite inherente, límite interior al pensamiento, mientras que en la filosofía clásica el espacio es determinado como limitación exterior del pensamiento.

Entonces sucede como si el pensamiento tuviese su "enemigo" en sí. No lo recibe del afuera. Hay ahí una especie de cambio fundamental. Pensar el tiempo quiere decir sustituir el esquema clásico de una limitación exterior del pensamiento por lo extenso, la extraña idea de un límite interior del pensamiento que lo trabaja desde dentro, que no viene del todo del afuera, que no viene del todo de la opacidad de una sustancia. Como si en el pensamiento hubiese algo imposible de pensar. Como si el pensamiento estuviese trabajado desde adentro por algo que no puede pensar. Desde entonces el problema, en Kant, ya no será la unión del cuerpo y el alma, es decir la unión de dos sustancias de la que la una es extensa y la otra inextensa. El problema ya no será la unión de dos sustancias distintas, será la coexistencia y la síntesis de dos formas (dos formas y dos sustancias, eso es completamente diferente) de un solo y mismo sujeto. En lugar de la unión de dos

sustancias, la síntesis de dos formas del mismo sujeto, eso implica que el sujeto no es sustancia.

¿Qué son esas dos formas que van a tener que unirse? -ya que aún no puedo decir que en el mismo sujeto, puesto que la sustancia no será inherente al sujeto-, son dos formas para un mismo sujeto. He aquí que ese sujeto va a estar atravesado por esta línea del tiempo; el sujeto es atravesado por dos formas y el mismo no es otra cosa que la síntesis, a saber, el punto más misterioso, la síntesis de esas dos formas. ¿Qué son esas dos formas? Son de una parte la forma del pensamiento, y de otra parte la forma del límite interno del pensamiento. ¿Concretamente, qué quiere decir esto? La forma del pensamiento es primeramente el acto de "yo pienso", el "yo pienso" como acto ó como determinación. Decir "pienso" es determinar algo. ¿Qué? Lo veremos después.

Forma del pensamiento igual, en el sentido más universal, "pienso", a saber, que es el pensamiento como tal quien se relaciona a un sujeto; pero no tengo el derecho de decir que es una sustancia. Segunda determinación de la forma del pensamiento: es que, como dice Kant, "pienso" es la representación más pobre, el pensamiento más pobre que acompaña a todos los pensamientos. "Yo=yo", es el "yo" de "pienso". El "pienso" es la forma universal de la determinación, pero en un sentido "yo" no determina nada y en "pienso" la determinación está vacía.

Concretamente los actos de pensamiento son los conceptos. Vemos que los actos a priori del pensamiento son conceptos particulares que se llaman categorías. Entonces forma del pensamiento es el conjunto del "pienso" y de las categorías, el conjunto del "pienso" y de eso que el "yo piensa", a saber, las categorías o los predicados del objeto tal cual. Son esas las formas del pensamiento. Kant dirá también formas de la espontaneidad, cuando "pienso" es el acto de la determinación y está implica una actividad que es la actividad del pensamiento. Kant reservará la palabra espontaneidad para calificar la forma del pensamiento en esos dos casos.

Pero ¿qué es lo que hay de otro que esas dos formas del pensamiento? Hemos visto la forma de la receptividad o la forma de la intuición. La forma de la intuición también son dos cosas, como veíamos hace un momento la forma del pensamiento es el "yo", el "yo" de "pienso", y es también el concepto como acto del pensamiento, los conceptos a priori, es decir las categorías. Las formas de la receptividad, son el espacio y el tiempo. Hay dos veces dos formas. La última vez decía que el espacio es la forma de la exterioridad, el tiempo es la forma de la interioridad, eso no impide que esas dos formas tengan en común ser dos formas de la intuición o las formas de la receptividad. La forma de la receptividad es doble: forma de exterioridad =espacio, forma de interioridad =tiempo, pero las dos son la forma de la receptividad. De otra parte están las formas de espontaneidad que son el "pienso" y las categorías. Ven ustedes, y esto es muy importante, que eso se desdobla. Tenemos una primera gran dualidad: forma de intuición y forma de espontaneidad, forma de receptividad y forma de espontaneidad, y cada una de esas dos grandes formas tiene

dos aspectos. La forma de receptividad tiene dos aspectos: exteriorida de espacio, interioridad-tiempo, la forma de espontaneidad tiene dos aspectos: el "yo" del "pienso", el yo=yo, y los conceptos que pienso, los conceptos a priori.

El problema de Kant es como un mismo sujeto, "yo", puede tener dos formas irreductibles la una a la otra, irreductibilidad del espacio y del tiempo, de una parte, y del concepto de otra parte. Como un mismo sujeto puede tener dos formas, principalmente la forma del tiempo y la forma del pensamiento, y que según la forma del tiempo, él es receptivo, él es aceptado, y según la forma del pensamiento es espontáneo, es determinante, opera las determinaciones. No se trata de saber como está el alma unida al cuerpo, la respuesta de la unión del alma al cuerpo resultará evidentemente del problema así modificado, a saber, la síntesis de dos formas irreductibles de un mismo sujeto, o para un sujeto. Es como volver a decir que para un mismo sujeto están la forma de la espontaneidad de pensar y la forma de receptividad del tiempo.

Por eso el tiempo es ya autor del pensamiento. Y la síntesis kantiana es evidente: la síntesis es algo que separa o que desgarra, y esta especie de yo kantiano está desgarrado por esas dos formas que lo atraviesan y que son completamente irreductibles la una a la otra. Entonces de donde viene la armonía, como puede funcionar ese sujeto claudicante que no piensa nada sin que lo que piense tenga un correspondiente en el espacio y en el tiempo, que no encuentra nada en el espacio y en el tiempo sin que eso no tenga un correspondiente en el pensamiento, y sin embargo el espacio y el tiempo y el pensamiento son dos formas absolutamente heterogéneas. Literalmente es un sujeto que está fundamentalmente astillado, atravesado por una especie de línea que es precisamente la línea del tiempo. Si bien yo diría, como tercer punto, que en la filosofía clásica lo otro del pensamiento era lo otro de la alteridad, con Kant comienza algo completamente nuevo, lo otro en el pensamiento, es un otro de la alienación. Seguramente Kant no emplea esta palabra, pero los postkantianos produjeron una teoría fundamental de la alienación que se mostrará en su estado más perfecto en Hegel.

La diferencia entre lo otro de la alteridad, que es verdaderamente otro exterior que obstaculiza el pensamiento, es el otro de la alienación que es el límite interior.

¿Qué es esta alienación? La alienación del sujeto en Kant, es precisamente lo que hace que sea como desgarrado por la dualidad de dos formas que le pertenecen tanto la una como la otra, forma de la receptividad y forma de la espontaneidad. De golpe estamos casi en el punto de comprender lo que podría querer decir la expresión "yo es otro". "Yo es otro" es primero una expresión de Rimbaud, está en las cartas. El contexto es el más clásico posible, es puramente aristotélico pues las dos veces que Rimbaud comenta la fórmula "yo es otro", lanza esta formula apoyándose filosóficamente en una filosofía extremadamente clásica. Es evidente que Rimbaud ha tenido un profesor que le ha dado un curso sobre Aristóteles. En la carta II en la Pléiade, 1971: "Yo es otro. Tanto peor para la madera que se vuelve violín".

Carta a Paul Dominique: "Pues yo es otro. Si el tigre se despierta... Yo asisto a la eclosión de mi pensamiento, yo lo miro, yo lo estudio".

Aristóteles nos dice que está la materia y después la forma que informa la materia. La materia es el cobre, el clarinete es el cobre que ha sido colado en esta forma. No se puede ser más clásico, y Rimbaud se asimila a una materia y dice: el pensamiento me forma. En el otro ejemplo, la madera se vuelve violín, se le da la forma del violín y él recibe las capacidades.

Rimbaud saca la fórmula "yo es otro" que estalla evidentemente el contexto. Su asunto es encontrar el poema, el acto poético apropiado. Kant es quien va a hacer el trabajo filosófico que corresponde a la formula "yo es otro".

Hay que partir a toda prisa, pues Kant se refiere a eso, sin decirlo, hay que partir del cógito en Descartes. Yo quisiera evidentemente ahorrarles un curso sobre Descartes, pero todo viene de esta formula: "pienso entonces soy". Pero la formula completa es "yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa". "Yo pienso= determinación". Yo soy es la posición de algo indeterminado; yo soy una cosa que piensa, la cosa como determinada. ¿Ustedes me siguen? Hay tres términos: una determinación, "pienso", una cosa a determinar, una existencia o un ser, y en tercer lugar lo determinado, la cosa pensable.

La determinación determina algo a determinar. Me dirán que si sólo hay eso, eso no va lejos. Tengo tres cosas: pienso, soy, soy una cosa que piensa. El "yo pienso" determina al "yo soy" como cosa que piensa. A primera vista parece impecable. Pero llega Kant y dice: no del todo, él ha olvidado un término, eso no es tan complicado. Y Kant corrige, dice, de acuerdo "pienso= determinación" -y ahí está de lleno en el porvenir de la filosofía alemana-, para pensar hay que ser, de acuerdo, entonces la determinación implica algo indeterminado que está a determinar por la determinación. Yo tengo necesidad de esta formula complicada para una cosa muy simple. Ven ustedes, pienso entonces soy, es muy simple, pienso es una determinación, la determinación implica algo indeterminado que está justamente a determinar por la determinación. Entonces, pienso, soy, eso funciona. Sobre ese asunto él hace un corte, una cesura, dice: pienso entonces soy, muy bien, pero usted no puede extraer "soy una cosa que piensa". Kant ha visto una falla ahí donde el otro creía estar en una especie de continuidad que no se podía refutar.

¿Por qué funciona, de "pienso" a "soy"? De acuerdo, una vez más, la determinación implica algo indeterminado a determinar por la determinación. Pero, dice Kant, eso todavía no nos dice la forma, bajo que forma lo indeterminado -es decir el "yo soy"- es determinable por la determinación.

La determinación, lo existente indeterminado, la existencia determinada por la determinación, y Descartes pensaba tener un continuo del pensamiento. La determinación era "pienso", la existencia indeterminada era "soy", la determinación determinaba lo

indeterminado, "soy algo que piensa". Kant dice: "pienso= determinación", "soy= existencia indeterminada" implicada por el "yo pienso"; para que haya determinación es necesario que haya algo a determinar. Pero he aquí, le faltaría decirnos bajo cual forma lo indeterminado, lo a determinar, lo que debe ser determinado, anclado, necesitaría decirnos bajo cual forma la existencia indeterminada es determinable por la determinación. Descartes sólo olvida una cosa, era definir la forma de lo determinable. Entonces no habría tres términos, la determinación, lo indeterminado y lo determinado, habría cuatro términos: la determinación, lo indeterminado, la forma determinable y lo determinado.

Si ustedes comprenden eso han comprendido todo porque tienen la respuesta de Kant. ¿Bajo cuál forma la existencia indeterminada tal como ella está implicada por el pienso, bajo cuál forma es determinada?

El "yo pienso" es una determinación, es decir un acto de la espontaneidad. Implica un "yo soy", pero un "yo soy" completamente indeterminado. Descartes nos decía: muy bien, si, eso es completamente indeterminado, pero ¿qué importa? Puesto que la determinación "pienso" basta para determinar su determinado, "soy una cosa que piensa"... lo que ha olvidado es que "pienso" es una determinación que implica algo indeterminado, pero también que eso no nos dice bajo que forma el "soy" es determinable por la determinación "pienso".

Respuesta de Kant: la forma bajo la cual el "soy" es determinable es evidentemente la forma del tiempo. Eso va a ser la forma del tiempo; y vamos a caer en esa paradoja que Kant mismo definirá con una formula admirable: la paradoja del sentido intimo, la paradoja del sentido interior, a saber, la determinación activa "pienso" determina mi existencia, la determinación activa "pienso" determina activamente mi existencia, pero ella no puede determinar mi existencia más que bajo la forma de lo determinable, es decir bajo la forma de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo. Entonces "yo" es un acto, pero un acto que no puedo representarme en tanto que soy un ser pasivo. Yo es otro. Entonces "yo" es trascendental.

En otros términos, la determinación activa del "pienso" solo puede determinar mi existencia bajo la forma de la existencia de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo. Lo que es lo mismo que decir que el mismo sujeto ha tomado dos formas, la forma del tiempo y la forma del pensamiento, y la forma del pensamiento solo puede determinar la existencia del sujeto como la existencia de un ser pasivo.

Tercera lección (28/03/78)

Kant[2] se interesaba mucho por un autor raro que se llamaba Swedenborg y Swedenborg tenía una cierta concepción no solo de los espíritus, en el sentido del espiritismo, sino que

[2] Este párrafo es respuesta a una pregunta hecha por un asistente al inicio de la clase, y que por defectos en la grabación es absolutamente incomprensible (Nota del transcriptor).

tenía una concepción del espacio y del tiempo en función del espiritismo. Para responder a su pregunta: me parece que usted no plantea el problema en términos kantianos. Cuando dice, por ejemplo: "pienso en alguien", y ese alguien entra en el cuarto. Usted emplea "pensar" en un sentido extremadamente general, a saber, toda actividad de una facultad cualquiera relacionable a un sujeto llamado pensante, cualquiera que sea el modo de pensar. Cuando usted dice "pienso en alguien" eso quiere decir "imagino a alguien", o "me acuerdo de alguien", y por azar, por coincidencia, ese alguien entra en el cuarto. Se puede perfectamente emplear "pensar" en términos vagos y generales. En el punto en que estamos en nuestro análisis, Kant ha sustituido un uso restringido, donde pensar no quiere decir imaginar o recordar, o concebir, sino donde pensar quiere decir únicamente producir conceptos. "Sentir" quiere decir únicamente: recibir una diversidad sensible, aprehender una diversidad sensible. "Imaginar" quiere decir: o bien producir imágenes, o bien producir las determinaciones espaciotemporales correspondientes a los conceptos.

Entonces aceptarán que, al nivel en el que estamos, sean lo restringidas que sean las definiciones y su valor, pensar, imaginar, sentir, no son tratadas por Kant como modos sustituibles los unos por los otros de un mismo tipo de pensamiento, sino como facultades específicas. Si bien cuando usted dice "recuerdo a alguien", y ese alguien entra, no hay ninguna actividad de pensamiento, hay un acto de imaginación, de un solo golpe está la diversidad sensible que me da ese alguien. Eso es lo que diría Kant.

Kant dice, en un texto de la Crítica de la Razón Pura: "si el cinabrio Fuera ahora rojo, luego rojo luego negro, luego pesado luego ligero, nunca tendría ocasión de asociar -que mi imaginación no tendría jamás ocasión de asociar-, el muro cinabrio con el color rojo" Si la naturaleza no estuviera sometida a reglas concretas, no habría asociaciones de ideas. En otras palabras, cuando tengo una asociación de ideas esto implica que las cosas, y no las ideas, que las cosas están sometidas ellas mismas a reglas análogas a las reglas que nos están asociadas. Es decir si Pedro no viniera a Vincennes, o no hubiera venido a Vincennes, yo nunca tendría la ocasión de asociar la idea de "Vincennes" y la idea de "Pedro".

Voy a intentar precisar esta historia de las facultades, pero ustedes ven muy bien que no pueden invocar el ejemplo que acaban de dar como trasformando el problema de la relación pensamiento/imaginario, porque de hecho no se trata de una de las formas de pensamiento. Cuando pienso en "Pedro" y Pedro esta ahí, de hecho yo no he pensado puesto que no he formado ningún concepto. He imaginado o me he acordado.

Hay algo muy, muy curioso en Kant. Cuando Kant escribe sus tres grandes críticas, la Crítica de la Razón Pura en 1781, Kant tiene 57 años, la Crítica de la Razón Práctica en 1788 y en fin la última gran obra de Kant es la Crítica de la Facultad de juzgar 1799, tiene 76 años. Me decía que realmente no hay filósofos precoces. Si hubiese muerto a los 50 años sería una especie de filósofo secundario, un buen discípulo de Leibniz, un buen filósofo

cualquiera. Sólo hay un caso, el caso extraordinario de Hume. Él, todo su sistema, todos sus conceptos, los tenía a los 22, 25 años; después simplemente se repite, perfecciona.

Hoy quisiera hablar de ese libro extraordinario que es la Crítica de la Facultad de juzgar; si digo que es un libro extraordinario es porque es un libro fundador de una disciplina, aún si la palabra existía antes. Hay una disciplina particular que va a ser radicalmente fundada por la Crítica de la Facultad de juzgar, a saber la fundación de toda estética posible. La estética ha comenzado a existir como cosa diferente de la historia del arte con la Crítica de la Facultad de juzgar. Es un libro verdaderamente muy difícil, no pretendan comprender cada línea, sigan el ritmo.

Yo quisiera desarrollar un poco la diferencia entre el "yo pienso" cartesiano, tal como aparece en Descartes, y el "yo pienso" tal como aparece en Kant. Habría que esquematizar al nivel de un cierto trabajo del pensamiento. Ya con Descartes aparece algo que, se dice, tendrá una gran importancia en la evolución de la filosofía, a saber: la sustancia, donde ciertas sustancias están determinadas como sujetos. Podemos decir muy esquemáticamente que esas fórmulas han sido fórmulas que ayudan. No todas las sustancias son determinadas como sujeto, sino un tipo de sustancia que se llama sustancia pensante. La sustancia pensante está determinada como sujeto. Este descubrimiento que va a marcar a toda la filosofía llamada moderna, a partir del siglo XVII, es el descubrimiento de la subjetividad. ¿Por qué descubrir la subjetividad, por qué él tendría que descubrir la subjetividad? Es el descubrimiento de una subjetividad que no es la subjetividad del yo empírico, a saber usted o yo. Desde el punto de vista del trabajo del concepto, si digo: el cógito cartesiano es la asignación de la sustancia como sujeto "yo pienso", es muy diferente al "yo pienso" kantiano. Sucede como si hubiera un paso de más, a saber, la forma de la subjetividad rompe con la sustancia. El sujeto ya no es determinable como sustancia. La subjetividad se libera de la sustancialidad. Los filósofos no se contradicen unos a otros, como los sabios, hay todo un trabajo de concepto. Intento decir muy simplemente el "yo pienso" de Descartes. Descartes parte de una operación famosa que se llama la duda. Dice, en textos muy bellos, "quizá esta mesa sobre la que golpeo no existe", y "quizá mi mano que golpea no existe"; todo el mundo sabe que es una manera de hablar. Es necesario que haya un desfase entre el estilo y el contenido. No se trata de decir que la mesa no existe. El problema de Descartes de hecho es otra cosa, es el fundamento de la certidumbre, es decir de una certidumbre que sea sustraída a toda duda posible. Si digo "la mesa existe", eso no es igual a que ella exista. Me pregunto ¿es una certidumbre que contiene en sí misma su propio fundamento? No. Seguramente la mesa existe, se entiende, pero esa certidumbre no contiene en sí su propio fundamento. ¿Hay certidumbres que contienen en sí mismas su propio fundamento?, ¿por qué dos y dos serían cuatro? Entonces podemos demostrar que dos y dos son cuatro. Es complicado. Al contrario Descartes piensa que la operación de la duda es la que va a darnos una certidumbre que contiene en sí su propio fundamento. A saber, hay una cosa de la que no puedo dudar, puedo dudar de la existencia de la mesa, puedo dudar de la proposición "dos y dos son cuatro", pero no puedo dudar de una cosa: que en tanto que dudo, pienso. En otros

términos, la operación de dudar, en tanto que dudar es pensar, va a proporcionarme una certidumbre que contiene en sí su propio fundamento: ¡pienso!

"Yo pienso" es una extraña formula. Descartes, en ciertos textos llega a decir que es un nuevo modo de definición. Es una definición del hombre. ¿Por qué es una definición del hombre? Antes de Descartes se procedía por definiciones. En la escolástica, antes de todo se daban las definiciones por géneros y diferencias específicas. El hombre es un animal racional. "Animal", es el género, "racional" es la diferencia específica. Descartes dice que cuando se da una definición de este tipo, eso nos remite siempre a otra cosa que se supone sabida. Para comprender que el hombre es un animal racional, se supone que se sabe lo que es "animal", y es necesario saber lo que es racional. Él va a sustituir esto por una definición de otra forma. "Yo pienso". Es muy curioso, "yo pienso", porque no se tiene necesidad de saber lo que es "pensar". Eso esta dado en el acto de pensar. Hay una especie de implicación, no es del todo una relación explícita entre conceptos, es un acto que hace uno con el acto de pensar.

La duda, cuando dudo, hay una cosa de la que no puedo dudar, es que yo que dudo, pienso. "Yo", ¿qué es "yo"?, ¿es mi cuerpo?, ¿no es mi cuerpo? Yo no se nada puesto que de mi cuerpo, puedo dudar. La única cosa de la que no puedo dudar, es que puesto que dudo, pienso.

Ven ustedes que no se trata en absoluto de una operación en la cual la duda llegaría como un resultado, sino de una operación que consiste en requerir una certidumbre que contiene en sí su propio fundamento como certidumbre. "Yo pienso", es un acto por el cual determino mi certidumbre. El "yo pienso" es una determinación. Es una determinación activa. No sólo no puedo dudar de mi pensamiento, sino que no puedo pensar sin él, es decir una misma relación implícita que va de dudar a pensar, va de pensar a ser. Al igual que dudar es pensar, para pensar hay que ser. Vemos la progresión de las formulas cartesianas: yo dudo, yo pienso, yo soy. Yo dudo, yo pienso, yo soy, yo pienso es la determinación, yo soy es la existencia indeterminada, ¿soy qué? Bien la determinación va a determinar la existencia indeterminada. Soy una cosa que piensa, eso quiere decir, la determinación determina lo indeterminado. Soy una cosa pensante.

He aquí que lo que soy está determinado por la determinación "yo pienso"; está determinado como la existencia de una sustancia pensante. A Descartes se le dice que todo eso es muy bonito, pero que no nos prueba que no es el cuerpo quien piensa en nosotros. Un materialista de la época le dice eso. Y Descartes responde, desde que se le hace una objeción, él es muy insolente, dice, usted no ha comprendido nada, yo nunca he pretendido que no es el cuerpo quien piensa en nosotros. Dice exactamente esto: "lo que pretendo es que el conocimiento que tengo de mi pensamiento no puede depender de cosas que aún no son conocidas". En otros términos, no se trata de saber si es o no el cuerpo quien piensa en nosotros, se trata de constatar que, en la perspectiva del recorrido cartesiano, la conciencia que tengo de mi pensamiento no puede depender de cosas que

aún no son conocidas, a saber, el cuerpo puesto que la duda lo arrastra también bajo ella. Entonces el camino desde el punto de vista lógico, pero de una lógica de un tipo nuevo puesto que ya no es una lógica que opere por géneros o diferencias, es una lógica de las implicaciones puesto que Descartes está generando una por oposición a la lógica clásica que era una lógica de las relaciones explícitas entre conceptos. Él lanza un nuevo tipo de lógica que es una lógica de las relaciones implícitas, una lógica de la implicación.

Entonces, él ha determinado para el "yo pienso", que es una determinación, él ha determinado la existencia de lo que piensa, y la existencia de lo que piensa está determinada como existencia de la cosa pensante. Va, entonces, de la determinación a lo indeterminado, de la determinación "yo pienso" a lo indeterminado "yo soy" y a lo determinado "yo soy una cosa que piensa". Enhebra en su lógica las implicaciones: "yo dudo, yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa". Ha descubierto, entonces, la zona donde la sustancia era sujeto.

Y Kant surge.

Descartes afirma que el alma y el cuerpo son realmente distintos. Es más que una separación ontológica. Sólo que es eso que él llama una distinción real conforma a toda la tradición. También ahí las palabras están tan definidas como en la ciencia. La distinción real no es la distinción entre dos cosas, es la distinción, es un modo de distinción entre dos cosas, es un modo de distinción entre dos ideas y representaciones. Dos cosas son llamadas realmente distintas cuando puedo formarme la idea de una, es decir cuando puedo representarme una sin hacer intervenir lo que sea de la otra. Entonces la distinción real tiene por criterio las representaciones. Dos cosas que son completamente distintas, es una proposición que, en el límite, no tiene sentido. Se llegará al nivel de la sustancia, tú que conoces a Descartes tanto como yo, después de la quinta meditación. En la segunda meditación, uno no puede saber en absoluto si es el cuerpo el que piensa en mi. Descartes lo dice formalmente. El alma y el cuerpo, el pensamiento y el entendimiento son realmente distinguidos -lo que no es la misma cosa que realmente distintos-, como dos sustancias ontológicamente separadas, o separables. Solo podrá decirlo al final de las meditaciones. En la segunda meditación, cuando descubre el "cógito", el "yo pienso", todavía no puede decirlo, y es por esto que entre las novedades del texto de Descartes, hay algo sobre lo cual insiste mucho, y esa es la verdadera novedad de las meditaciones, aún si usted no quiere mucho a Descartes, es que es el primer libro que introduce el tiempo en el discurso filosófico.

Hay ahí algo formidable. Lo que dice en la segunda meditación, después lo que dice en la quinta. Hay una temporalidad que es desenrollada que hace que no pueda decir en la segunda lo que dirá en la quinta.

No es esta, verdad de todas las filosofías; si tomo a Aristóteles o Platón, hay una sucesión en la lectura, pero esta sucesión corresponde a un orden cronológico, es todo. En

Descartes, hay la erección de un orden temporal que es constitutivo de la dimensión metafísica.

A grandes rasgos, durante la edad media, hay una teoría de las formas de distinción, cada autor crea sus formas de distinción, pero en general hay tres tipos de distinción: la distinción real, la distinción modal y la distinción de razón. Y si relacionamos estos tres tipos de distinción con las cosas, vemos un contra sentido y si le damos un alcance ontológico, no tienen aún un alcance ontológico, sólo tienen un alcance representativo.

Primer tipo de distinción: la distinción real. Hay distinción real entre A y B cuando pienso en A sin pensar en B, y en B sin pensar en A. Vemos que se trata de un criterio del pensamiento, de un criterio de la representación. Ejemplo: dos cosas serán realmente distintas cuando usted puede formar la representación de una sin hacer intervenir lo que sea de la representación de la otra y recíprocamente. Este encendedor está sobre ese libro, ¿ellos son realmente distintos? Si, puedo hacerme una representación del encendedor sin hacer intervenir lo que sea de la representación del libro, son realmente distintos. Puede ser que ellos también sean verdaderamente distinguidos, basta que coloque el encendedor en mi bolsillo. Entre el derecho y el anverso de la hoja, hay una distinción real: puedo hacerme una representación de un lado de la hoja sin hacerme la menor representación del otro. En las cosas, derecho y revés no están separados, pero en mi representación a derecho y a revés corresponden dos representaciones. Yo diría que hay distinción real entre el derecho y el revés de la hoja. Entonces el puede tener distinción real entre dos cosas que no están verdaderamente distinguidas.

Segundo tipo de distinción: la distinción modal. Hay distinción modal cuando puedo pensar A, puedo representarme A sin B, pero yo no puedo representarme B solo. Ejemplo: lo extenso y la figura. Supongamos, en general, que yo puedo representarme una extensión sin figura, no puedo representarme una figura sin extensión. Yo diría que entre lo extenso y la figura, hay una distinción modal. Sobre este asunto él no necesita trasladarse ontológicamente demasiado rápido; eso no quiere decir del todo que haya en las cosas una extensión sin figura, quizá no la haya. Como ven, es el mismo corte, el de los criterios de representación.

Tercera distinción: la distinción de razón. Cuando yo me represento como dos, dos cosas que hacen una en la representación. En otros términos, la distinción de razón es la abstracción.

Cuando distingo derecho y revés de la hoja, no hago una abstracción puesto que esta dado como dos en mi representación, puesto que hay dos representaciones, pero cuando hablamos de una longitud sin anchura, por pequeña que sea esta longitud, hacemos una abstracción, por cuanto no tenemos ninguna representación posible de una longitud que no implique ninguna anchura por pequeña que sea. Entre longitud y anchura hay entonces distinción de razón.

La manera como la gente habla de abstracción es asombrosa, no saben, en absoluto, lo que es eso. La filosofía tiene una especie de técnica y una terminología como las matemáticas. Generalmente se emplea la palabra "abstracto" para cosas donde no hay ninguna abstracción. El problema de la abstracción es algo así como que yo pueda hacer dos de lo que no existe más que como uno en la representación. No es difícil hacer dos de una cosa cuando tengo dos representaciones, pero cuando digo el derecho de la hoja, no hago ninguna abstracción puesto que el derecho me esta dado en una representación que existe. Cuando digo una longitud sin espesor, ahí hago una abstracción porque separo dos cosas que están dadas necesariamente la una en la otra en mi representación.

Hay un filósofo que ha comenzado la teoría de las distinciones. Y, pues, los teólogos de la edad media no eran los tipos que se ocupaban de dios, es como si dijéramos que los pintores del Renacimiento eran tipos que pensaban en dios, no, ellos pensaban en los colores, pensaban en las líneas, y sacan del cuerpo de Cristo las cosas más extrañas. Lo que se llama "teólogos" son gente que está inventando una lógica, una física, una dinámica, y una de las grandes cosas de la teología de la edad media es esta teoría de las distinciones... bueno... hasta aquí eso es completamente independiente de la cuestión de saber si las cosas están verdaderamente distinguidas o confundidas en sí mismas, si bien en toda la historia del cógito, yo dudo, yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa, Descartes puede únicamente concluir: la representación que tengo de mi pensamiento, y la representación que tengo de un cuerpo extenso, son tales que yo puedo representarme mi pensamiento sin representarme nada de una extensión y puedo representarme una extensión sin representarme nada de mi pensamiento. Eso le basta a Descartes para decir que el pensamiento y lo extenso son realmente distintos. Él no puede añadir que ese no es el cuerpo que piensa en mi... *(interrupción de la cinta).*

Entonces le faltará -para concluir de la distinción real entre representación/sustancia a la separación ontológica entre sustancias- le faltará pasar por todo un análisis del concepto de dios del que dice: si la distinción real entre representación de sustancia era tal que no le correspondía una separación verdadera en las cosas, una separación ontológica en las cosas, entonces dios sería embustero, dios nos mentiría puesto que el mundo sería doble, dios sería doble, dios estaría lleno de una duplicidad puesto que habría hecho dos mundos no conformes: el mundo de las representaciones y el mundo de las cosas. Vemos a que, filosóficamente, compromete el hecho de que dios sea embustero..., eso implicaría toda una nueva posición del problema del mal. Pero si tuviera el poder de establecer distinciones reales entre representaciones sin que les correspondieran separaciones verdaderas entre cosas, el mundo sería doble: habría el mundo de mis representaciones y el mundo de las cosas, entonces dios no dejaría de trampearme puesto que me inspiraría ideas verdaderas, a las que no les correspondería nada en las cosas.

Para responder a Comptesse, digo que es verdad que es una historia de separación ontológica, pero no tan rápido, eso se volverá un asunto de separación ontológica del que

Descartes podrá concluir: puesto que puedo representarme la sustancia pensante como realmente distinta de la sustancia extensa, entonces la sustancia pensante y la sustancia extensa son ontológicamente dos sustancias, entonces no es el cuerpo quien piensa en mi. Pero no puede en absoluto decirlo antes de haber pasado por la quinta meditación. Él puede decir: yo concibo la sustancia pensante como realmente distinta de la sustancia extensa, son realmente distintas, puesto que, una vez más, ser realmente distintas es la misma cosa que ser concebidas como realmente distintas; son realmente distintas dos cosas de las que las representaciones son causadas sin que la una implique nada de la otra. Entonces él puede decir: la sustancia pensante y la sustancia extensa son concebidas como realmente distintas. Todavía no puede afirmar que no es lo extenso quien piensa en mi, que no es el cuerpo quien piensa en mi.

La única cosa que me parece interesante, es esta idea de las relaciones implícitas, pero Descartes no llama a eso así, y entonces esta promoción de un orden del tiempo en la escritura filosófica... Me dirán que comprenden todo.

¿Kant, qué viene a hacer ahí? Kant quiere ir más lejos. Es forzoso, con relación a una filosofía precedente, querer ir más lejos, sólo que ese lejos no preexiste, hay que hacerlo. Uno de los textos más bellos de Kant es "¿Qué Significa Orientarse en el Pensamiento?". En ese bello texto desarrolla toda una concepción geográfica del pensamiento; él tiene una nueva orientación, hace ir más lejos, Descartes no ha ido tan lejos puesto que ha determinado ciertas sustancias como sujeto, lo hace ir más lejos y romper el lazo del sujeto con la sustancia. El sujeto no es sustancia. Bueno. ¿Qué quiere decir eso? Lo retoma y yo intento señalar los puntos. Dice "yo pienso", de acuerdo. Es decir que es una determinación activa, y en ese sentido que "yo pienso" será llamado por Kant forma de la espontaneidad. Parece raro cuando él dice que "yo pienso" es la forma de la espontaneidad, pero se comprende todo cuando se sigue de cerca la terminología; eso quiere decir exactamente: "yo pienso" es una determinación -de Descartes recoge eso-, y el "yo pienso" acompaña cada producción de conceptos. No puedo pensar un concepto sin incluir el "yo pienso". En otros términos, el "yo" del "yo pienso" es el sujeto de todos los conceptos, o, como dirá, es la unidad de la síntesis. Entonces sobre este punto, cambia de vocabulario, pero sigue estando de acuerdo con Descartes. ¿Por qué cambia de vocabulario? Tendrá que esperar, si cambia de vocabulario aunque permanece de acuerdo con Descartes, es que tiene necesidad de ese vocabulario para el momento en que no estará de acuerdo, ese es el primer punto.

Segundo punto: para pensar, hay que ser; en otros términos, hay una relación de implicación entre la determinación "yo pienso" y la posición de una existencia indeterminada "yo soy". Entonces una relación de implicación entre la determinación activa "yo pienso" y la posición de una existencia indeterminada "yo soy". Kant lo dice todo el tiempo: el "yo pienso" implica -sus palabras varían frecuentemente-, un sentimiento de existencia -vemos muy bien la derivación. Entre Descartes y Kant hay un Rousseau. A veces dice una conciencia de una existencia indeterminada; el "yo pienso"

implica una pura conciencia de una existencia indeterminada. Hasta aquí está de acuerdo con Descartes.

Entonces no hay problemas para Descartes, y cuando un filósofo no tiene problemas está por llegar el filósofo siguiente. No hay problemas para Descartes porque él tiene una determinación, él tiene la posición de una existencia indeterminada que algo ha de determinar, y dirá que la determinación determina lo indeterminado. La determinación "yo pienso", lo indeterminado "yo soy", la determinación determina lo indeterminado: "yo soy una cosa que piensa".

Kant dice "no". Ese es el nacimiento de la filosofía alemana. Pienso en Leibniz. Hay objeciones que son como reproches. Bajo las objeciones siempre hay reproches teoréticos. Leibniz decía de Descartes: va demasiado rápido. Es como un juicio de gusto. Kant retoma algo de eso, dice que es demasiado rápido. Kant dice: de acuerdo, "yo pienso" es una determinación, de acuerdo, la determinación implica la posición de existencia indeterminada "yo soy", pero eso no me dice bajo que forma esa existencia indeterminada es determinable, y eso a Descartes no le importa porque no ha visto el problema.

Yo pienso, yo soy, de acuerdo. Pero ¿qué soy? Descartes respondía: "soy una cosa que piensa" puesto que aplicaba la determinación a lo indeterminado. "Hombre" se vuelve muy claro con lo que digo: Descartes hacía una operación por la cual aplicaba directamente la determinación a la existencia a determinar. Aplicaba directamente el "yo pienso" al "yo soy" para sacar "yo soy una cosa que piensa".

Kant dice: de acuerdo, yo pienso, yo soy. Pero ¿soy qué, que soy yo? ¿una cosa que piensa? Pero con que derecho dice eso. Descartes habría montado en cólera... Kant le dice: pero usted está bloqueado, tiene una posición de existencia indeterminada y pretende determinarla por la determinación "yo pienso". No tiene ningún derecho a hacer eso. Usted tiene una determinación, usted tiene una posición de existencia indeterminada, usted puede siempre girar, nunca avanzará un paso. Usted esta bloqueado en eso. ¿Por qué? Porque sacar la conclusión "yo soy una cosa que piensa" supone -y usted no tiene derecho de suponerlo-, supone que la existencia indeterminada es determinable como la de una sustancia o como la de una cosa. En latín "res cogitans" la cosa pensante.

En virtud de todo lo precedente, es decir de lo que he intentado decir la última vez, el extraordinario cambio de la noción de fenómeno, -el fenómeno no designa ya la apariencia sino la aparición, lo que aparece en el espacio y en el tiempo- Kant puede ahora decirnos que la forma bajo la cual una existencia esta determinada en las condiciones de nuestro conocimiento -de lo que pasa con los ángeles, no sabemos nada-, bien, la forma bajo la cual una existencia es determinable bajo las condiciones de nuestro conocimiento es la forma del tiempo.

Entonces el "yo pienso" es la forma de la espontaneidad o la forma de la determinación más universal, pero el tiempo es la forma más universal de lo determinable. La conclusión fatal de Descartes ha sido confundir lo indeterminado y lo determinable, ahora bien, la determinación sólo puede actuar sobre lo indeterminado como la mediación de la forma de lo determinable. En otros términos, pienso luego soy. La determinación debe determinar la existencia indeterminada "yo soy", pero la existencia indeterminada "yo soy" sólo es determinable bajo la forma del tiempo. únicamente bajo la forma del tiempo, como forma de lo determinable, la forma del pensamiento va a determinar la existencia indeterminada "yo soy".

He aquí que mi existencia sólo puede ser determinada como tiempo. Entonces si el tiempo es la forma de lo determinable, bajo la cual mi existencia indeterminada puede ser determinada por el "yo pienso", ¿cuál forma recibo de lo determinable? La forma que recibo de lo determinable es la de un fenómeno en el tiempo, puesto que el tiempo es la forma de aparición de los fenómenos. Yo aparezco y me aparezco a mí mismo en el tiempo. Pero aparecer y aparecerse a sí mismo, aparecer en el tiempo, ¿qué es?

Son las coordenadas de un ser receptivo, es decir pasivo. A saber que tiene una causa, que no actúa sin, también, sufrir los efectos. Bueno, estamos en el límite, y ahí es que Kant va a nombrar la paradoja del sentido interior, la paradoja del sentido intimo: el "yo pienso" es una determinación activa, es la misma forma de la determinación activa, pero la existencia que implica, el "yo soy", la existencia indeterminada que implica la determinación activa del "yo pienso", sólo es determinable en el tiempo, es decir como existencia de un sujeto pasivo que sufre todas las modificaciones siguiendo el orden y el curso del tiempo. En otras palabras, yo no puedo -hay una frase que es espléndida, es la versión kantiana de lo que decía la última vez, a saber que yo es otro. Kant dice, en la crítica de la razón pura: "no puedo determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, pero me represento solamente la espontaneidad de mi acto de pensar". Exactamente: "yo es otro". No puedo determinar mi existencia como la de un YO, pero me represento solamente el YO. La espontaneidad de mi acto de pensar. Me represento la espontaneidad de mi acto de pensar, significa que me represento la determinación activa del "yo pienso" como la determinación que viene a determinar mi existencia, pero que sólo puede determinarla como la existencia no de un ser activo, sino de un ser sobre el tiempo. Así pues la línea del tiempo separa el "yo pienso" del "yo soy". La línea pura y vacía del tiempo atraviesa, opera esta especie de fisura en el yo, entre un "yo pienso" como determinación y un "yo soy" como determinable en el tiempo.

El tiempo ha devenido el límite del pensamiento y el pensamiento no cesa de tener que hacer con su propio límite. El pensamiento está limitado desde dentro del pensamiento. Él ya no tiene una sustancia extensa que limite desde afuera la sustancia pensante, y que resista a la sustancia pensante, pero la forma del pensamiento está por entero atravesada, como astillada como un plato, está astillada por la línea del tiempo. Hace del tiempo el límite interior del pensamiento mismo, a saber lo impensable en el pensamiento.

A partir de Kant la filosofía se dará como tarea pensar lo que no es pensable, en lugar de darse como tarea pensar lo que es exterior al pensamiento. El verdadero límite atraviesa y trabaja el pensamiento desde adentro. Encontramos lo que había intentado decir la última vez, a saber, se encuentra una especie de tensión entre dos formas, la forma activa de la espontaneidad, o si prefieren, forma de la determinación activa "yo pienso", o forma del concepto puesto que "yo pienso" es la unidad formal de todos los conceptos, entonces de una parte forma activa de la determinación, de otra parte forma intuitiva o receptiva de lo determinable, el tiempo. Los dos son absolutamente heterogéneos el uno en el otro, y sin embargo hay una correlación fundamental, lo uno trabaja en lo otro. El pensamiento en sí mismo abriga lo que resiste al pensamiento.

¿En qué es Kantiano Heidegger? Tiene frases celebres tales como "todavía no pensamos"; mientras habla del tiempo con relación al pensamiento, entonces es kantiano. El problema del tiempo y de su relación con el pensamiento es la línea directa de Kant a Heidegger.

El gran problema que Kant descubre es, cuál es la relación entre la forma de la determinación, o de la actividad o de la espontaneidad, y de otra parte la forma de la receptividad, o la forma de lo determinable, el tiempo. Si yo escapo un poco, diría ya no la forma de la determinación y la forma de lo determinable, diría, dos tipos de determinación heterogéneas. Ustedes me preguntaran con que derecho puedo hacer ese deslizamiento; pasar de la forma de la determinación "yo pienso", a la forma de lo determinable, el tiempo. La idea de que hay dos tipos de determinaciones, nos falta verla, pero siento que es la salida de una serie de deslizamientos que él necesitará justificar, a saber los dos tipos de determinaciones, la determinación conceptual esta vez puesto que todos los conceptos remiten al "yo pienso", los conceptos son los actos del "yo pienso", entonces de una parte determinación conceptual, y de otra parte determinación espaciotemporal. Las dos son absolutamente heterogéneas, irreductibles, la determinación conceptual y la determinación espaciotemporal son absolutamente irreductibles la una a la otra, y sin embargo ellas no dejan de corresponder la una a la otra de tal manera que en cada concepto puedo asignar las determinaciones espaciotemporales que le corresponden, ahora bien, como a las determinaciones espaciotemporales dadas, puedo hacer corresponder un concepto. ¿De qué manera? Es lo que nos falta ver.

Si ustedes me aceptan los deslizamientos que nosotros definíamos hace un momento, es lo mismo que decir que Kant plantea el problema de la relación entre la forma de determinación "yo pienso" y la forma de lo determinable, el tiempo, y entonces trastornar el elemento de la filosofía, o decir, a un nivel un poco más preciso: no más el "yo pienso" sino los conceptos, ya no "el tiempo" sino las determinaciones del espacio y del tiempo. Se trata esta vez de la relación entre la determinación conceptual y la determinación espaciotemporal[3].

---

[3] En este punto se hizo un reposo.

Partimos de esto: cómo explicar que las determinaciones conceptuales y las determinaciones espaciotemporales se corresponden cuando ellas no son del todo de la misma naturaleza. ¿Qué es una determinación espaciotemporal? Veremos que hay un poco de muchos tipos. Kant plantea la cuestión concerniente a la relación de los dos tipos de determinaciones a dos niveles muy diferentes. Uno de esos niveles, se lo llamará de la síntesis, al otro él lo llamará el del esquema, y sería ruinoso para un lector de Kant confundir la síntesis con el esquema. Digo que el esquema, que la síntesis, es una operación que pone en relación, de cierta manera, determinación conceptual y determinación espaciotemporal, y he aquí que la síntesis va a ser como estallada, abierta, va a ser desbordada por una aventura estupefaciente que es la experiencia de lo sublime. La experiencia de lo sublime va a hacer bascular todas las síntesis. Ahora bien vivimos de eso. Vivimos de síntesis y he aquí que la experiencia de lo sublime, a saber lo infinito de la bóveda estrellada, o bien el mar enfurecido. El otro caso, el esquema, es otro caso en el que hacemos corresponder las determinaciones espaciotemporales y las determinaciones conceptuales, y ahí también hay ciertas condiciones donde nuestros esquemas estallan, y esta será la asombrosa experiencia del símbolo y del simbolismo; los ingleses habían analizado el simbolismo antes que él, pero la novedad del análisis de Kant es evidente: estará en la Crítica de la Facultad de juzgar, en su último libro, como si a medida que envejecía, devenía sensible a la catástrofe. A la doble catástrofe del aplastamiento de lo sublime, lo sublime me aplasta, y la irrupción del símbolo, entonces toda nuestra tierra, toda la tierra de nuestro conocimiento que habíamos construido a golpes de síntesis y de esquemas se pone a vacilar.

¿Qué es la síntesis? Es la síntesis de la percepción. Pero no creo que se caiga por su peso. Digo que es desde ese nivel de análisis de la síntesis de percepción que Kant puede ser considerado como el fundador de la fenomenología. De esta disciplina de la filosofía que se da por objeto el estudio, no de las apariencias, sino de las apariciones y del hecho de aparecer. ¿Qué es la síntesis de la percepción? Todos los fenómenos están en el espacio y en el tiempo. Hay una diversidad, al pie de la letra, indefinida en el espacio y el tiempo. Aún más, el espacio y el tiempo son ellos mismos diversos; no sólo son las formas en las cuales la diversidad se da, sino que también nos dan una diversidad propiamente espacial y temporal, la diversidad de loa aquí y la diversidad de los ahora. Todo momento del tiempo es una ahora posible, todo punto del espacio es un aquí posible. Entonces, no sólo hay una diversidad indefinida en el espacio y en el tiempo, sino que hay una diversidad indefinida del espacio y del tiempo. Entonces, para la percepción, ciertamente se necesita que lo diverso me sea dado, pero si sólo tuviera lo dado de lo diverso, esta receptividad de lo diverso, eso nunca haría una percepción. Cuando digo "yo percibo", por ejemplo percibo un sombrero, percibo un libro, eso quiere decir que constituyo en el espacio y en el tiempo un cierto espacio y un cierto tiempo. El espacio y el tiempo son indefinidamente divisibles, toda porción de espacio es un espacio, toda porción de tiempo es un tiempo. Entonces no es el espacio y el tiempo mismos quienes dan cuenta de la operación por la cual determino un espacio y un tiempo. Percibo un pedazo de azúcar, percibo un complejo

de espacio y de tiempo. Me dirán que eso está muy bien para el espacio, veo, hay la forma, el grano, pero ¿por qué el tiempo? Porque hace parte de mi percepción esperar que el azúcar se disuelva. Cuando percibo una cosa, percibo una cierta temporalidad de la cosa y una cierta espacialidad de la cosa. Entonces, según Kant, ha aquí un orden propiamente lógico, no del todo cronológico, el no dice que hay que comenzar por lo uno.

Hay tres operaciones que constituyen la síntesis, la síntesis operando sobre, a la vez, la diversidad en el espacio y en el tiempo, y la diversidad del espacio y del tiempo. La síntesis consiste en limitar una diversidad en el espacio y en el tiempo, y una diversidad del espacio y del tiempo mismos, para decir "eso comienza, eso termina, etc.": El primer aspecto de la síntesis es lo que Kant llama la síntesis sucesiva de la aprehensión de las partes, a saber, toda cosa es una multiplicidad y tiene una multiplicidad de partes; percibo las partes, mi ojo recorre la cosa. Me dirán que hay cosas tan pequeñas que puedo percibirlas de una vez. Si y no, quizá no, eso se puede, más aún, por pequeña que sea una cosa, puedo comenzar por la derecha o por la izquierda, por lo alto o lo bajo en mi percepción, no toma mucho tiempo, es una temporalidad muy contraída. Hago una síntesis de aprehensión sucesiva de las partes.

Pero de golpe se complica, habría que distinguir dos casos, no se termina. De todas maneras la aprehensión de las partes es sucesiva. Hay casos donde la sucesión es objetiva, eso complica las cosas. Percibo una casa, por ejemplo... la forma, el fondo, la perspectiva, la forma deviene fondo, etc., hay una especie de aprehensión subjetiva. Pero empiezo por la derecha, o empiezo por la izquierda, y prosigo; en los dos casos mi aprehensión es sucesiva, pero la sucesión sólo tiene valor subjetivo. Puedo empezar por lo alto o por lo bajo, por la derecha o por la izquierda; eso será reversible o retrogradable, de la derecha a la izquierda y de la izquierda a la derecha, podría decir que es el muro frente a mi. La sucesión está en mi aprehensión, no está en la cosa, no está en el fenómeno. Al contrario, estamos sentados sobre las sucesiones del espacio y del tiempo. Ahí también dirán que percibo un acontecimiento. Cuando la sucesión esta cogida como única, ustedes perciben una cosa. Se diría que un acontecimiento es un fenómeno del que la aprehensión sucesiva de las partes es tal que la sucesión es objetiva. Al contrario una cosa es tal que la sucesión es solamente subjetiva.

Entonces el primer aspecto de la síntesis que consiste en determinar las partes de un espacio y de un tiempo, es la síntesis de aprehensión. Por ahí determino las partes de un espacio.

Suponga que usted ha hecho su aprehensión sucesiva de las partes, suponga que usted está en una curiosa situación, a saber, suponga que cuando usted llega a la siguiente, usted ha olvidado la parte precedente, no podría percibir. Es necesario que haya una operación de contracción tal que cuando usted llega a la siguiente parte, la parte precedente sea conservada, sino, si usted pierde de un lado lo que gana del otro, usted nunca llega a determinar un espacio y un tiempo. Ese segundo aspecto de la síntesis es la síntesis de la

reproducción. Es necesario que usted reproduzca la parte precedente cuando llega a la parte siguiente, de la que no sólo debe producir las partes sucesivas, sino reproducir las precedentes por las siguientes. ¿Los dos aspectos de la síntesis remiten a la síntesis como acto de qué? Ni de la receptividad, la receptividad es únicamente el espacio y el tiempo y lo que aparece en el espacio y el tiempo, es la intuición. El concepto es otra cosa. La síntesis remite a la imaginación, es el acto de imaginación. Este acto de la imaginación, es raro, veamos lo que quiere decir: en efecto yo determino un espacio y un tiempo para los dos aspectos, aprehensión de las partes y reproducción de las partes. Ahora bien, según Kant, imaginar no es fabricar imágenes, no es pensar en Pedro que no está aquí. Imaginar es determinar un espacio y un tiempo en el espacio y en el tiempo. Hay una imaginación empírica. La imaginación empírica es cuando Pedro no está aquí, pienso en Pedro, o bien imagino a Pedro, sueño. Pero la imaginación que Kant llamará trascendental, es el acto por el cual la imaginación determina un espacio y un tiempo. Ahora bien, ella determina un espacio y un tiempo por la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción. Pero falta todavía otra cosa. No estoy ya en la situación de una diversidad en el espacio y en el tiempo, o de una diversidad del espacio y del tiempo, estoy en una situación de un espacio y un tiempo determinados por la síntesis de la imaginación. Sin embargo no puedo decir aún que percibo. Para percibir es necesario que éste espacio y éste tiempo, determinados por la síntesis, o lo que viene a ser lo mismo, lo que contiene éste espacio y éste tiempo, es necesario que sea relacionado a una forma, ¿a una forma de qué? No a una forma de espacio o de tiempo puesto que la forma de espacio y de tiempo se la tiene. ¿Cuál otra forma? Veamos como progresa. Se había partido de la forma del espacio y del tiempo en general, es la forma de la intuición, después el acto de la imaginación determina un espacio, tal espacio y tal tiempo por los dos aspectos de la síntesis. Esta vez es una forma - no la forma del espacio y del tiempo-, sino una forma espaciotemporal, por ejemplo la forma de una casa o la forma de un león, ahora bien él necesita todavía otra forma para que haya percepción. Es necesario que éste espacio y éste tiempo, o que lo contenido de éste espacio y éste tiempo determinados, es necesario que yo lo relacione con la forma de un objeto.

En este momento esto se vuelve difícil de comprender. ¿Qué quiere decir, es necesario que yo lo relacione con la forma de un objeto? Se podría imaginar un número de sensaciones donde los datos sensibles, lo diverso, la diversidad sensible no estén relacionados con una forma de objeto. Es mi percepción quien es constituida de tal manera que la diversidad sensible la relaciono con la forma de un objeto. En otros términos, no percibo un objeto, mi percepción presupone la forma de objeto como una de sus condiciones, no es algo, es una forma vacía. La forma de objeto es exactamente el índice por el cual las cualidades sensibles, tal como las experimento, están llamadas a remitir a algo. ¿Qué algo? Justamente un "algo=nada": Kant inventará la espléndida formula "algo=x": Me dirán que no es "algo=x" cuando digo que es una mesa o que es un león, eso no es nada, sino el objeto cualquiera, el objeto=x, que recibe una determinación "león", "mesa" o "encendedor" por la diversidad que le relaciono. Cuando relaciono al objeto=x una diversidad hecha de esto: largos cabellos en el viento, un rugido en el aire, un caminar pesado, una fuga de

antílopes, bueno digo que es un león. Y después digo "¡hombre un ratón!" Lo que quisiera que comprendan es que de todas maneras hay un objeto cualquiera, el "objeto=x" que es una pura forma de la percepción. No percibo objetos, mi percepción presupone la forma de objeto. Entonces al objeto, lo especifico, lo califico según tal diversidad, tal espacio y tal tiempo que le relaciono; cuando le relaciono tal diversidad espaciotemporal, cuando le relaciono tal forma espaciotemporal al objeto=x, el objeto=x ya no es "x", puedo decir que es un león o una casa. Pero inversamente, nunca diría que es un león o una casa si no dispongo de la forma vacía del objeto=x, del objeto cualquiera, pues lo que da cuenta en la operación por la cual la diversidad sensible se supera hacía algo que llamo un objeto no es la diversidad sensible y no es nada en la diversidad sensible. Entonces, además de la forma del espacio y del tiempo -forma de la intuición-, además de la forma espaciotemporal determinada -síntesis de la imaginación-, necesito todavía una tercera forma, la forma del objeto cualquiera tal que yo relacione a esta forma la forma espaciotemporal, diciendo "es esto".

El tercer aspecto de la síntesis, después de la aprehensión y la reproducción, es lo que Kant llama reconocimiento. Reconocer. Opero un reconocimiento cuando digo: "es esto". Pero "es esto" implica una operación por la cual voy más allá de lo que me es dado, voy más allá de las formas del espacio y del tiempo, voy más allá de las formas puramente espaciotemporales hacia la forma de un objeto cualquiera que la forma espaciotemporal va a determinar como tal o cual objeto.

Ahora bien, mientras los dos primeros actos de la síntesis, aprehensión y reproducción, remiten a la imaginación porque consisten en determinar un espacio y un tiempo, el reconocimiento es un acto del entendimiento. ¿Por qué? Recuerden, los conceptos que son representaciones del entendimiento, son los predicados del objeto cualquiera, del objeto=x. Todo objeto no es león, todo objeto no es rojo, pero todo objeto tiene una causa, todo objeto es uno, todo objeto es una multiplicidad de partes, etc. Los predicados que podemos atribuir al objeto cualquiera son categorías del entendimiento, son conceptos del entendimiento. Entonces el reconocimiento, la forma del reconocimiento, la forma del objeto cualquiera es, esta vez aquí ya no la síntesis de la imaginación sino la unidad de la síntesis de la razón.

Tres aspectos, aprehensión, reproducción y reconocimiento, constituyen la percepción bajo las condiciones de otro de la percepción.

Un pequeño paréntesis. Sobre todo nunca confundir, en el vocabulario kantiano, el objeto=x y la cosa en sí. La cosa en sí se opone al fenómeno puesto que el fenómeno es la cosa tal como aparece, mientras que el objeto= x no se opone del todo al fenómeno, es la referencia de todo fenómeno a la forma de objeto. La cosa en sí esta situada fuera de nuestro conocimiento posible, puesto que nosotros solo conocemos lo que aparece. La forma del objeto cualquiera, al contrario, es una condición. La forma del objeto=x es una condición de nuestro conocimiento. Recomenzamos de cero. Tengo el conjunto de la

síntesis: aprehensión de partes sucesivas, reproducción de partes precedentes en las siguientes, remisión a la forma de un objeto cualquiera. Entonces he relacionado una forma espaciotemporal a una forma conceptual, la forma de objeto. Entonces Kant se dice... recomencemos por el principio. Hemos intentado analizar un edificio que sale del suelo; el edificio que sale del suelo es la síntesis. ¿Qué hay debajo? He dicho: para percibir un objeto aprehendo las partes sucesivas, pero ¿cómo elijo estas partes? Es una cosa extraña porque es muy variable según el objeto. Aprehender las partes sucesivas implica, aún a nivel de la percepción, implica ya como una especie de evaluación vivida de una unidad de medida. Ahora bien según la naturaleza de los objetos no hay unidad de medida constante. En la reflexión, si; desde el punto de vista del entendimiento, si, tengo una unidad de medida constante. Podría fijar un patrón y aún, veremos que eso no es verdad, pero se podría fijar un patrón, ponerlo, por ejemplo, y decir que hay tantos metros. Pero, evidentemente, eso no es lo que quiere decir Kant por aprehensión sucesiva de las partes. Es como una especie de medida cualitativa que conviene al objeto. ¿Que quiere decir esto? Cuando veo un árbol, miro, hago mi aprehensión de las partes sucesivas, comienzo por lo alto, después voy hacia abajo, o a la inversa, y digo que este árbol es tan grande como diez hombres... Elijo una especie de unidad sensible para hacer mi aprehensión de las partes. Y después, tras el árbol hay una montaña, y digo que esta montaña es grande, hace veinte árboles. Y después miro el sol y me pregunto cuantas montañas; cambio sin cesar de unidad de medida según las percepciones. Es necesario que mi unidad de medida esté en armonía con la cosa a medir, hay variaciones muy sorprendentes.

Kant nos dice en la Crítica de la Facultad de juzgar, se cuida de hacerlo antes, nos dice que el acto mas elemental de la síntesis de la percepción presupone un acto lógico. Esta síntesis de la percepción, a pesar de todo, es una síntesis lógica. Digo a pesar de todo, porque él da, al mismo tiempo, a "lógica" todo un nuevo sentido. Entonces todavía es necesario que yo elija una unidad de medida, y esta unidad de medida es variable en cada caso con relación a la cosa a percibir, tanto como la cosa a percibir depende de la unidad elegida. Bajo la aprehensión sucesiva de las partes, que es una síntesis lógica, aunque remita a la imaginación, es necesaria una comprensión estética... eso ya no es del orden de la medida; la comprensión estética de una unidad de medida tal que ella es supuesta por la medida... Kant descubre una especie de sub-basamento a la síntesis de aprehensión, como se hace una comprensión estética de la unidad de medida porque una comprensión estética de la unidad de medida es presupuesta por la síntesis de la imaginación en la percepción, a saber la aprehensión de una evaluación de un ritmo. La evaluación de un ritmo que va a permitirme decir: si, tomo eso como unidad de medida en tal caso; y los ritmos son siempre heterogéneos, nos hundimos como en una especie de exploración.

Bajo las medidas y sus unidades, hay ritmos que me dan, en cada caso la comprensión estética de la unidad de medida. Bajo la medida hay un ritmo. Ahora bien la catástrofe esta ahí. De nuevo no nos podemos detener. Teníamos la síntesis, permanecíamos sobre el suelo y la síntesis se establecía sobre el suelo; hemos querido ahondar un poco y hemos

descubierto el fenómeno de la comprensión estética, y no podemos detenernos. El ritmo es algo que sale del caos, y ¿el ritmo es algo que quizás puede volver al caos? Y ¿que puede pasar ahí? Tomemos eso como una historia. Miro algo y me digo que tengo vértigo, o bien mi imaginación vacila. ¿Qué pasa? Primero no puedo elegir unidad de medida. No tengo unidad de medida; eso va más allá de mi unidad de medida posible. Busco una unidad de medida apropiada y no la tengo. Cada vez que encuentro una, se destruye. Entonces soy empujado como por un viento en la espalda a elegir unidades de medida cada vez mas grandes, y ninguna es adecuada. De golpe no puedo hacer mi síntesis de la aprehensión. Lo que yo veo es inconmensurable a toda unidad de medida. Segunda catástrofe. En el enloquecimiento, en rigor, yo puedo distinguir las partes, las partes completamente heterogéneas, pero cuando llego a la siguiente pasa como si fuese alcanzado por un vértigo, olvido la precedente; soy empujado a ir siempre más lejos y a perder cada vez. Ya no puedo ni hacer mi síntesis de aprehensión ni hacer mi síntesis de reproducción. ¿Por qué? Porque lo que cogía, lo que alcanzaba mis sentidos, era algo que ¡va más allá de toda posibilidad de comprensión estética!

Hemos visto que la comprensión estética era -aún si Kant no lo dice, pero piensa en eso-, era la captura de un ritmo como sub-basamento de la medida y de la unidad de medida. Vemos el conjunto de la síntesis de percepción: ya no puedo aprehender las partes sucesivas, no puedo reproducir las partes precedentes a medida que llego a las siguientes, y en fin no puedo decir lo que es eso, no puedo calificar el objeto cualquiera. Toda mi estructura de percepción está estallando. ¿Por qué? Toda mi estructura de la percepción está estallando porque hemos visto que se fundaba -no en el sentido de fundamento, sino en el sentido de fundación-, hemos visto que toda esta síntesis perceptiva encontraba su fundación en la comprensión estética, es decir en la evaluación de un ritmo.

Esta comprensión estética como evaluación de un ritmo serviría de fundación a la medida, entonces a la síntesis de la percepción, que está como comprometida, sumergida en un caos. Lo sublime.

Decimos sublime de dos cosas, respuesta de Kant: lo sublime "matemático", se dice matemático porque es extensivo, y se dice sublime dinámico, es un sublime intensivo. Ejemplos, el espectáculo infinito del mar en calma, es lo sublime matemático; la bóveda estrellada de los cielos cuando el cielo es claro, es lo sublime matemático; me inspira un sentimiento vecino al respeto, es un sublime matemático. Esta vez lo infinito de la expansión da lugar a lo infinito de las fuerzas de la materia, la infinidad intensiva de las fuerzas que llenan el espacio y el tiempo. Lo sublime dinámico es el mar enfurecido, la avalancha. Esta vez es el terror. Piensen hasta que punto Kant está en el centro de una cierta concepción del romanticismo alemán. Dejo a un lado las razones por las cuales lo sublime dinámico es más profundo que lo sublime matemático. Pero mi segunda pregunta sobre lo sublime es ¿Qué efecto hace sobre mi? Podemos avanzar. Ya no puedo aprehender las partes, no puedo reproducir las partes, no puedo reconocer algo, y en efecto lo sublime, como dice Kant, es lo informe y lo disforme. Es lo infinito como

circunscribiendo todo el espacio, o lo infinito como trastocando todo el espacio; si mi síntesis de percepción está suprimida es porque mi comprensión estética está comprometida, a saber, en lugar de un ritmo, me encuentro en el caos.

Sucede como si la imaginación -es la síntesis de la percepción- fuese llevada hasta su propio límite. Formidable, estamos encontrando a nivel de la facultad de la imaginación algo que se había encontrado a nivel de la facultad del pensamiento; no es sólo el pensamiento el que está en relación consustancial, en relación fundamental, con un límite interior, la imaginación está atravesada por un límite que le es propio, y lo sublime confronta la imaginación a su propio límite. Lo bello, según Kant, no es del todo eso, lo bello es una reflexión de la forma del objeto en la imaginación. Lo sublime es cuando la imaginación es puesta en presencia de su propio límite, está pasmada. Entre el ritmo y el caos la ambigüedad era enorme; los remito al celebre texto de Paul Klee, como sale el ritmo del caos, la manera en que el punto gris salta por encima de sí mismo y organiza un ritmo en el caos. Teniendo el punto gris la doble función de estar a la vez en el caos y ser, al mismo tiempo, un ritmo en tanto que salta dinámicamente sobre sí mismo; va a organizar el caos y a permitir el ritmo. Cézanne cuenta que nunca se mira un paisaje, se mira algo y es el caos absoluto, el "caos irisado". Cézanne dice que es como un desprendimiento de tierra, un hundimiento.

En ese momento soy uno con el cuadro -habla Cézanne-, estamos en un caos irisado, etc. los cimientos geológicos... traducido en términos kantianos, es verdaderamente: paso de la síntesis de la percepción a la comprensión...

Lo sublime, afortunadamente no nos capta todo el tiempo, sería terrible; afortunadamente conservamos nuestra percepción. En el momento en que Kant dice que en lo sublime la imaginación es llevada hasta su propio límite, y de golpe está enloquecida, como una brújula enloquecida, ella está imaginando lo que no puede ser imaginado; y en ese momento, dice Kant, en el respeto de lo sublime matemático, o en el terror de lo sublime dinámico, experimentamos.

Al mismo tiempo que mi imaginación esta aplastada por su propio límite, es un límite que es como su núcleo fundador, es el sin fondo. ¿Qué es ese sin fondo de la imaginación? Algo que hace que descubra en mi como una facultad más fuerte que la imaginación, la facultad de las ideas.

Pregunta: ¿Se puede decir que la música es el arte de lo sublime? distinguiremos las artes de lo bello y las artes de lo sublime. Ahora bien las artes de lo bello y las artes de lo sublime, encontramos una larga historia bajo todo eso en Schopenhauer y en Nietzsche. Ahora bien ¿Ellos cómo las distinguen? A grandes rasgos, si usted quiere todo arte reposa sobre una Idea pero en las artes de lo bello la Idea esta como mediatizada, es decir que está representada. Hay una representación de la idea. En lo sublime el querer aparece por sí mismo. Nietzsche en la medida en que tiende al origen de la tragedia permanece en esta

idea de una preeminencia de la música sobre todas las artes porque la música hace aparecer la idea como tal, por oposición a las otras artes que están condenadas a la representación.

Deben sentir que una idea no es de la imaginación, pero tampoco es un concepto del entendimiento, es aún otra cosa. Entonces necesitamos un estatuto muy particular para la idea puesto que todo el juego de lo sublime consiste en esto; la imaginación es vencida y derrotada ante su propio límite, pro la alegría que experimentamos es que se eleva en nosotros la conciencia de una facultad superior que Kant llama la facultad suprasensible y que es la facultad de la idea.

Con Kant dejamos de pensar el problema del mal en términos de exterioridad. Rápidamente, en la tradición clásica se tiene tendencia a decir que el mal es la manera, el mal es el cuerpo, es lo que se opone, es lo que resiste. En Kant aparece esta idea muy curiosa que, evidentemente viene del protestantismo, de la reforma, la idea de que el mal es la cosa del espíritu. Es verdaderamente interior del espíritu y no de la materia como exterior. Es exactamente lo que intentaba decir con la noción de límite en Kant, el límite no es algo de afuera, es algo que trabaja desde el adentro. Ahí el mal está fundamentalmente ligado a la espiritualidad; no es del todo como en Platón donde hay mal porque las almas caen, y evidentemente se encarnan en un cuerpo. Con la reforma se toma en serio al diablo, sólo que tomar en serio al diablo puede ser una operación filosófica. El mal no está en el cuerpo, el mal está verdaderamente en el pensamiento, en tanto que pensamiento.

Pregunta: ¿Puedes darme las definiciones de la causalidad en Kant?

Deleuze: Hay muchas. Primera definición de la causalidad: la causalidad es la facultad de hacer comenzar algo en el orden de los fenómenos. Es una definición simple que implica dos causalidades, una causalidad que Kant llama fenomenal, a saber, que los fenómenos se encadenan unos con otros, y un fenómeno hace comenzar algo que se llamará su efecto, y, segunda causalidad, la causalidad llamada libre -porque la causalidad fenomenal es la causalidad determinada-, y la causalidad libre es la facultad de hacer comenzar algo en el orden de los fenómenos a partir de algo que no está en sí mismo puesto.

Segunda definición de la causalidad, antes estaban las definiciones nomínales, segunda definición: es la relación entre fenómenos cuando la sucesión en su aprehensión responde a una regla objetiva. Ejemplo: el barco que desciende el curso del río, ahí la sucesión corresponde a una regla objetiva en oposición a la sucesión en la percepción de la razón, donde no hay causalidad. Yo no diría que la parte derecha determina la parte izquierda mientras que en la percepción del barco, diría que el estado precedente determina el estado siguiente.

Cuarta lección (4/04/78)

Hoy quisiera ser lo más claro posible en un problema que, cuando menos, es complicado. Sólo tengo una idea que quisiera desarrollar mejor hoy, y que no sólo está ligada al deseo de ayudar a algunos de ustedes que hablan precisamente de Kant, sino también intentar mostrar está especie de desarrollo de un problema sorprendente a través de la filosofía de Kant. El centro de todo lo que quisiera decir hoy es exactamente este: si nos atenemos a la Crítica de la Razón Pura, celebre libro de Kant, se ve, en cuanto a los temas concernientes al tiempo, que nos ocupan, se ve que hay dos grandes operaciones. Lo que hay de común entre esas dos grandes operaciones del conocimiento -puesto que la razón pura se ocupa del conocimiento-, lo que hay de común entre esas dos grandes operaciones del conocimiento es que en los dos casos se hará corresponder, a pesar de su heterogeneidad, a pesar de su diferencia de naturaleza, las determinaciones conceptuales y las determinaciones espaciotemporales.

Esas dos grandes operaciones por las cuales se hacen corresponder -cualquiera que sean las dificultades de esta correspondencia, una vez señalada su heterogeneidad-, determinaciones espaciotemporales y determinaciones conceptuales, son las dos operaciones sintéticas. Son sintéticas por razones muy simples, son necesariamente sintéticas puesto que, lo hemos visto, determinaciones espaciotemporales de una parte y de otra parte determinaciones conceptuales, espacio/tiempo y concepto son heterogéneos, entonces el acto que los pone en correspondencia sólo puede ser una síntesis de heterogéneos. Esas dos operaciones sintéticas tienen un nombre. Esas dos operaciones tienen en común ser los actos de la imaginación. Evidentemente imaginación no quiere decir hacer las ideas, o imaginar algo, puesto que Kant da un sentido fundamentalmente nuevo al acto de imaginación puesto que es el acto por el cual las determinaciones espaciotemporales van a ser puestas en correspondencia con las determinaciones conceptuales. Ustedes me preguntarán ¿Por qué él llama a eso "imaginación"? Comprendan que él ya está a un nivel donde capta la imaginación a un nivel mucho más profundo que en las filosofías precedentes; la imaginación ya no es la facultad por la cual se producen imágenes, es la facultad por la cual se determina un espacio y un tiempo de una manera conforme a un concepto, pero que no deriva del concepto que es de otra naturaleza que la determinación del espacio y del tiempo. Verdaderamente es la imaginación productora en oposición a la imaginación reproductora. Cuando digo: imagino a mi amigo Pedro, es la imaginación reproductora. De Pedro, podría hacer otra cosa que imaginarlo, podría decirle buenos días, podría ir con él, podría llamarlo, lo que no es la misma cosa que imaginarlo. Imaginar a mi amigo Pedro es la imaginación reproductora. Al contrario, determinar un espacio y un tiempo conforme a un concepto, pero de tal manera que esta determinación no pueda derivar del concepto mismo, hacer corresponder al concepto un espacio y un tiempo, ese es el acto de la imaginación productora. ¿Qué hace un matemático o un geómetra? O de otra manera ¿Que hace un artista? Hacen producciones de espacio/tiempo.

Las dos operaciones sintéticas establecen las correspondencias de los espacio/tiempos a los conceptos. Digo que Kant le da nombres muy estrictos, y sería muy molesto confundir esas

dos operaciones. La una está designada bajo el nombre de síntesis propiamente hablando, la síntesis como acto de imaginación productora y a la otra -que no es menos sintética-, Kant le reserva otro nombre, el de esquema. Un esquema, también es una operación de la imaginación productora. Uno de nuestros problemas es ¿cuál es la diferencia, propiamente hablando, entre una síntesis y un esquema? Habíamos visto lo que tienen en común; en los dos casos se trata de determinar un espacio y un tiempo en correspondencia con un concepto. Pero mi segundo problema es que si no nos atenemos a la Crítica de la Razón Pura, si se va hasta una de las últimas obras de Kant, donde Kant profundiza cada vez más, es decir si se opera la confrontación de la obra última, la Crítica de la Facultad de juzgar, y si vemos su reacción sobre la Crítica de la Razón Pura, percibimos que en la Crítica de la Facultad de juzgar, Kant nos revela una extraordinaria doble aventura; cómo la síntesis, como acto de imaginación, puede ser desbordada por una experiencia fundamental que es la experiencia de lo sublime; mientras que en la síntesis hay una operación de una extrema fragilidad, algo que viene del fondo arriesga a cada instante a esta operación, de ahogarla. ¿Ahogarla en una simple destrucción? No, sin duda en provecho de una revelación de otro nivel que es la revelación de lo sublime y entonces la síntesis de imaginación arriesga ser desbordada por otro acto, o más bien por otra pasión, por una especie de pasión de la imaginación que es el espectáculo y la experiencia de lo sublime, donde la imaginación vacila en su propio fondo.

De otro lado, es muy curioso como a la vez es genial y funciona en simetría; verdaderamente es la bisagra clásico-romántica. Verdaderamente la Crítica de la Facultad de juzgar es el gran libro al cual todos los románticos se aproximaron. Todos lo habían leído y será determinante para el romanticismo alemán. Pero del otro lado también se asiste a la misma aventura, pero de otra forma. El esquema, que es el otro acto de la imaginación, al igual que la síntesis que arriesga ser desbordada por algo que viene del fondo de la imaginación, a saber la experiencia de lo sublime; el esquema -otro acto de la imaginación desde el punto de vista del conocimiento-, arriesga ser desbordado por algo prodigioso que Kant, hasta donde se, es el primero en analizar. El simbolismo. Al igual que lo sublime arriesga a cada instante desbordar el acto de la síntesis de la imaginación, la operación del simbolismo y de la simbolización arriesga a cada instante desbordar ese otro acto de la imaginación que es el esquema. Evidentemente, entre el simbolismo y lo sublime hay todo tipo de ecos, como si hicieran surgir una especie de fondo irreductible al conocimiento, y que va a testimoniar en nosotros otra cosa que una simple facultad de conocer. Sentimos, entonces, su belleza.

Entonces él necesita pasar por esta primera cosa más razonable, más chata, ¿Cuál es la diferencia entre esquema y síntesis? La vez pasada intente mostrar que era la síntesis. La síntesis como acto de la imaginación consiste exactamente en esto, pero quisiera ser muy concreto, esta bien el que estamos en el mundo y en el mundo hay fenómenos que son kantianos; si en el mundo usted se cruza con un fenómeno típicamente kantiano, entonces está bien, en ese momento es necesario hablar en kantiano; esos son fenómenos que no pueden ser captados más que a través de lentes kantianos, sino usted pasa de largo. La

síntesis y el esquema son siempre la puesta en correspondencia entre, de una parte las determinaciones conceptuales, y de otra parte las determinaciones espaciotemporales. ¿Qué define la síntesis con relación, en diferencia, al esquema? La síntesis es un acto de la imaginación que opera aquí y ahora; no hay síntesis si no es una operación de su imaginación que usted hace aquí y ahora. Por ejemplo, aquí y ahora, usted ve una diversidad, o bien aquí y ahora usted ve una organización del espacio y del tiempo. Recordarán que éste espacio y éste tiempo todavía no están determinados: hay algo en el espacio y en el tiempo. Es necesario operar una síntesis que va a darles un cierto espacio y un cierto tiempo, de tal manera que ustedes hacen una especie de aislamiento: si ustedes dicen "eso es una mesa", han hecho una síntesis del espacio y el tiempo conforme a un concepto. Tienen el concepto mesa, y después han sintetizado, han hecho una síntesis de una cierta diversidad.

Entonces lo primero de la síntesis es el reconocimiento, es eso. La síntesis tiene por regla el proceso de reconocimiento. Entonces es forzoso que la síntesis opere aquí y ahora: ¡hombre!, es una casa. ¿En qué consiste la síntesis? Lo vimos la vez pasada; aprehensión sucesiva de las partes, síntesis de la aprehensión, reproducción de las partes precedentes en las partes siguientes; de ahí dos aspectos de la síntesis, la aprehensión y la reproducción, que son eso por lo que determino un espacio y un tiempo finitos.

El concepto es la forma de objeto que califico según lo diverso de lo que hago la síntesis: es una mesa, es una casa, es un pequeño perro.

Entonces, en la síntesis, he hecho corresponder una determinación de espacio y de tiempo y una determinación conceptual; la determinación del espacio y del tiempo siendo operada por la síntesis de aprehensión y de reproducción, y la determinación conceptual remitiendo a la forma del objeto cualquiera en tanto que está forma de objeto va a ser determinada por lo diverso sobre lo cual se hace la síntesis. Yo diría que en la síntesis voy de la determinación espaciotemporal a la determinación conceptual y que mi punto de partida es aquí y ahora. Ven ustedes como, desde el inicio sólo tengo un concepto de objeto cualquiera; solo tengo la forma de un objeto cualquiera que es la forma vacía del concepto, objeto=x. ¿Por qué es un concepto? Porque no está del todo contenido en la diversidad sensible. Entonces como forma de concepto puro sólo tengo la forma del objeto cualquiera, y la síntesis de la imaginación va a hacer corresponder una determinación espaciotemporal con el objeto cualquiera de tal manera que el objeto cualquiera será especificado como tal o cual objeto: esto es una casa, esto es una mesa.

Es muy curioso, en Kant. Cuando eso no funciona, él inventa algo que no existe, pero no importa. El esquema. Pónganse en la situación inversa. Tienen el concepto, parten del concepto. Entonces el camino del esquema ya no será aquí y ahora, no lo que vuestra imaginación productora hace aquí y ahora, a saber determinar el espacio y el tiempo, el esquema será, al contrario, una operación que ustedes hacen, que la hacen, como válida en todo tiempo. "Esto es una casa", no es valido en todo tiempo. Acuérdense de la regla de la

síntesis, es una regla de reconocimiento. El esquema, disponemos de un concepto, el problema es determinar la relación espaciotemporal que corresponde a éste concepto. La síntesis es justamente lo contrario, es: realizamos una operación espaciotemporal y especificamos el concepto según esta determinación. Entonces a la operación válida aquí y ahora de la síntesis, va a corresponder en el otro sentido la determinación válida en todo tiempo del esquema. Tenemos un concepto y buscamos la determinación espaciotemporal que es susceptible de corresponderle. ¿Qué quiere decir eso? Cuando digo, "la línea recta es ex *aequo* en todos sus puntos", definición de Euclides, tengo como un concepto de línea recta. Ustedes me dirán, si, pero ya es del espacio. Si es del espacio, pero el espacio, pero puedo hacerme un concepto del espacio. Línea recta definida como línea ex *aequo* en todos sus puntos, eso no me da todavía ninguna determinación, mientras que la síntesis que venía de la intuición espacio/tiempo al concepto operaría por una regla de reconocimiento, el esquema al contrario va a operar por una regla de producción. Estando dado un concepto, ¿cómo puedo producir en la intuición, es decir en el espacio y en el tiempo, un objeto conforme al concepto? La operación del esquema es producir en el espacio y en el tiempo. En otros términos, el esquema no remite a una regla de reconocimiento, sino remite a una regla de producción.

La síntesis "casa" es la regla de reconocimiento en función de la cual digo "es una casa". Usted dice "es una casa" ante cosas muy diferentes. Usted hace una síntesis de lo dado tal como lo relaciona al objeto cualquiera "es una casa". El esquema de la casa es muy diferente, ya no es una regla de reconocimiento a través de las diversidades cualquiera. El esquema de la casa es una regla de producción, a saber usted puede darse un concepto de casa. Tomo como ejemplo una definición funcional "casa= conjunto", "hecho para abrigar a los hombres", eso todavía no nos da una regla de producción. El esquema de la casa es eso que nos permite producir en la experiencia, en el espacio y en el tiempo, algo, objetos conformes al concepto. Pero eso no sale del concepto; tendríamos que volver al concepto en todos los sentidos, el "conjunto hecho para abrigar a los hombres", de ahí no sacaríamos las reglas de producción, las reglas de construcción de la casa. Si tenemos la regla de producción tenemos un esquema.

Esto es muy interesante desde el punto de vista de un estudio de la facultad de juzgar. Consideren los dos juicios siguientes: "la línea recta es la línea ex *aequo* en todos sus puntos"; ustedes tienen ahí una definición lógica o conceptual, tienen el concepto de la recta. Si dicen "la línea recta es negra", tienen un encuentro en la experiencia, toda línea recta no es negra. "La línea recta es el más corto camino de un punto a otro", es un tipo de juicio, según Kant, extraordinario, ¿por qué? Porque no se reduce a ninguno de los dos extremos que acabamos de ver. ¿Qué es el camino más corto? Kant nos dice que el camino más corto es la regla de producción de una línea como recta. Si quieren obtener una recta, ustedes toman el camino más corto. No es del todo un predicado. Cuando ustedes dicen "la línea recta es el más corto camino", tienen el aire de tratar el más corto camino como un atributo o un predicado, de hecho no es del todo un predicado, es una regla de producción. El más corto camino es la regla de producción de una línea como línea recta

en el espacio y en el tiempo. ¿Por qué en el tiempo? Deben aquí comprender porque el tiempo está en el corte, y siempre más profundo que el espacio. El más corto, no pueden definirlo fuera del tiempo. ¿En qué es una regla de producción? Si se les dice: ¿ustedes quieren trazar una recta? pues bien, ¡tomen el más corto! Ya no comprendemos el juicio, se dice totalmente de cosas ignorando que se las dice. Una vez más, es verdad históricamente que el juicio "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro" tiene implicaciones muy precisas desde el punto de vista geométrico, a saber que mientras que la definición euclidiana o conceptual de la recta es "la línea que es ex *aequo* en todos sus puntos", la línea recta como el camino más corto de un punto a otro, es una noción arquimidiana, y la geometría arquimidiana tiene principios totalmente distintos a la geometría euclidiana. La noción "la línea recta es el más corto camino" es un puro no sentido si la separamos de todo un cálculo que es una comparación de heterogéneos. Encontramos aquí el tema de la síntesis. Los heterogéneos no son los diferentes tipos de líneas, rectas o no, es la confrontación de la curva y de la recta. Es el tema arquimidiano del ángulo mínimo, del más pequeño ángulo que es formado por la tangente y la curva. El más corto camino es una noción inseparable del cálculo que, en la antigüedad, se llamaba el cálculo de agotamiento en el cual la recta y la curva son tratadas en una confrontación sintética. Entonces trazar la tangente a una curva, es una regla de producción. Entonces es en ese sentido que puedo decir, a pesar de las apariencias, la línea recta es el más corto camino, es necesario ver que el más corto camino no es un atributo de la línea y eso no es sorprendente puesto que "el más corto" es una relación. Una relación no es un atributo. Si digo "Pedro es más pequeño que Pablo", "más pequeño" no es un atributo de Pedro. Aún Platón ya decía que si Pedro es más pequeño que Pablo, él es más grande que Juan. Una relación no es un atributo.

"El más corto" es la regla a partir de la cual produzco en el espacio y en el tiempo una línea como línea recta. En otros términos, hago corresponder a una determinación conceptual, a saber la línea recta como ex aequo en todos sus puntos, una determinación espaciotemporal por la que puedo producir tantas rectas como quiera en la experiencia.

En un lejano sucesor de Kant, a saber Husserl, hay algo así que me interesa mucho, pero creo que Husserl ha dejado escapar algo. Husserl nos decía: tomen dos puntas, en las dos extremidades de la cadena, ustedes tienen esencias puras. Por ejemplo el círculo, como pura esencia geométrica. Y después, al otro extremo, tienen en la experiencias cosas que corresponden al círculo. Puedo hacer una lista abierta: un plato, una rueda de carro, el sol. Yo diría, en términos técnicos, que todas esas cosas de la experiencia, una rueda, el sol, un plato, las subsumo bajo el concepto de círculo. ¿No ven ustedes una serie de intermediarios entre esos dos extremos, que tuvieron mucha importancia a partir de Kant hasta allí? Pero las nociones, hay que vivirlas, lo abstracto es vivido, es verdaderamente semejante. En el momento en que deviene cada vez más abstracto, podemos decir que eso concierne a algo vivido. Ya sabemos que este "entre los dos" no es una mezcla, que eso va a ser una zona descubierta por Kant. Tomemos una palabra: "lo redondo". Puedo decir que el círculo es redondo. La determinación conceptual del círculo es "el lugar de los puntos

situados a igual distancia de un punto común llamado centro". He aquí la determinación conceptual, la determinación o las determinaciones empíricas del círculo son el plato, la rueda y el sol. Cuando digo: "¡Oh lo redondo!" -decía hace un momento que los dos extremos son la línea recta definida conceptualmente como ex *aequo* en todos sus puntos, y después la línea recta es negra que es un encuentro con la experiencia, un caso de línea recta. Pero entre los dos, como una región perfectamente específica, está "la línea recta es el más corto camino".

Ahora entre el círculo y las ilustraciones del círculo en la experiencia, yo diría las imágenes del círculo: el plato es una imagen de círculo, la rueda es una imagen de círculo, pero tengo esa cosa rara: ¡un redondo! Es muy curioso hacer el análisis lógico de un redondo. Diría la misma cosa: si vamos tan lejos en el análisis de lo redondo, veremos que es una regla de producción; por ejemplo: ¿un redondo es el torno? no, lo redondo es lo que él permite hacer.

El torno es lo que permite hacer redondas ciertas materias. Lo redondo, es necesario evidentemente vivirlo dinámicamente, como proceso dinámico; así como "la línea recta es el más corto camino" implica una operación por la cual la longitud de una curva es comparada a la de una recta, es decir por la cual hay rectamiento de la curva, lo redondo implica una operación por la cual algo de la experiencia es redondeado. El proceso de producción del tipo torno permite producir en la experiencia las cosas correspondientes al concepto de círculo.

Donde Husserl evidentemente no tiene razón es cuando descubre esta esfera de lo redondo -acabamos de mostrar como lo redondo está de hecho en el mismo dominio que lo más corto, es el mismo dominio del ser-, Husserl no tiene razón porque hace de las esencias inexactas algo así como las esencias subordinadas. Me parece más fuerte la dirección que llevaba Kant al hacerlas precisamente los actos de la imaginación productora. La imaginación reproductora es cuando usted puede imaginar los círculos, los círculos concretos, usted puede imaginar un círculo trazado en el tablero con un tiza roja, usted puede imaginar un plato... todo eso es la imaginación reproductora. Pero el torno que nos permite hacer los redondos, que nos permite redondear, es decir producir en la experiencia algo conforme al concepto de círculo, eso no depende del concepto de círculo, es un esquema, y ese es el acto de la imaginación productora.

Ven ustedes porque Kant experimenta la necesidad de descubrir un terreno de la imaginación productora en diferencia con la simple imaginación empírica o reproductora. Ven la diferencia entre esquema y síntesis, si han comprendido esto yo he terminado con mi primer punto: ¿Cuál era la diferencia entre los dos actos fundamentales, en el cuadro del conocimiento: el esquematismo y la síntesis?.

El esquematismo no es un caso de juicio reflexionante, es una dimensión del juicio determinante. La historia del juicio reflexionante la haría a petición.

Lo *a posteriori* es lo que está en el espacio y en el tiempo. Es el plato, la rueda, el sol. una regla de producción es únicamente una determinación de espacio y de tiempo conforme al concepto. Tomemos otro caso. Ustedes hacen un concepto de león; pueden definirlo por género y diferencia. Pueden definirlo así, gran animal, mamífero, con una melena, rugiente. Hacen un concepto. También pueden hacer imágenes del león: un león pequeño, un león grande, un león de las arenas, un león de las montañas; tienen sus imágenes de león. ¿Qué sería el esquema de león? Yo diría en ese caso, no en todos los casos, que el concepto es la determinación de la especie, o es la determinación para los géneros y diferencias específicas. La imagen en la experiencia son todos los individuos de la especie, el esquema del león es algo que no son ni los ejemplares del león... *(Fragmento perdido. Fin de la cinta)...* hay ritmos espaciotemporales, hay pasos espaciotemporales. Se habla a la vez del territorio de un animal y del dominio de un animal, con sus caminos, con los trazos que deja en su dominio, con las horas en que frecuenta tal camino, todo eso es un dinamismo espaciotemporal que ustedes no sacarían del concepto. No voy a sacar del concepto león la manera en que habita el espacio y el tiempo. A partir de un diente podemos sacar algo del modo de vida: es un carnívoro. Pero verdaderamente el dinamismo espaciotemporal de una bestia, es verdaderamente -no puedo decir su regla de producción-, pero es algo productivo, es la manera en que produce en la experiencia un dominio espaciotemporal conforme a su propio concepto. El león es kantiano, todos los animales son kantianos. ¿Cuál es el esquema de la araña? El esquema de la araña es la tela, y su tela es la manera como ocupa el espacio y el tiempo. Damos como prueba que el concepto de araña, no se como, pero puede darse el concepto de araña; el concepto de araña implicaría todas las partes anatómicas y aún las funciones fisiológicas de la araña. Entonces se encontrará ese extraño órgano con el que la araña hace su tela. Pero ¿pueden ustedes deducir lo que se puede llamar ahora el ser espaciotemporal de la araña, y la correspondencia de la tela con el concepto de araña, es decir con el organismo de la araña?. Es muy curioso porque varía enormemente de acuerdo a las especies de arañas. Hay casos de arañas muy extraordinarias a las que cuando usted las mutila de una pata que, sin embargo, no sirve para la confección, hacen telas aberrantes con relación a su propia especie, hacen una tela patológica. ¿Qué pasa? Es como si un desorden de espacio/tiempo correspondiera a la mutilación. Yo diría que el esquema de un animal es su dinamismo espaciotemporal.

Ahí donde Kant ha sido determinante, a continuación de Husserl, ha habido todo tipo de experiencias y pienso en un asunto de escuela que, en un momento, ha tenido su éxito. Eran los psicólogos de la escuela de Wutzbur, ellos estaban muy ligados a una descendencia kantiana. Hacían experiencias psicológicas. Decían que hay tres tipos de cosas, el pensamiento que opera por conceptos, después la percepción que capta las cosas, y si es preciso la imaginación que reproduce las cosas, pero decían que hay también otra dimensión a la cual daban un nombre muy curioso. Hablaban de dirección de consciencia, o aún de intención de conciencia, o de intención vacía. ¿Qué es una intención vacía? Pienso en un león y me viene la imagen de un león; pienso en un rinoceronte y veo muy bien el

rinoceronte en la imagen que me viene al espíritu, eso es una intención. Tengo una intención de conciencia y una imagen viene a llenarla, la imagen del rinoceronte. entonces ellos hacían experiencias sobre ese asunto, era la psicología de laboratorio. Daban la regla de juego, se van a reír: impídanse tener una imagen, se les da una palabra y ustedes operan una intención que excluya a la vez toda imagen, y que, sin embargo, no es puramente conceptual; ¿qué dará eso? Las especies de orientaciones de la conciencia, las direcciones espaciotemporales. Entre más abstracto mejor. Era para persuadirnos de que hay tres actitudes de conciencia posibles: la conciencia abstracta pensante, por ejemplo "proletariado", de donde era necesario trabajar para el proletariado. Primera reacción: "proletariado= la clase definida por... etc." yo diría que es la definición conceptual del proletariado, es una cierta actitud de conciencia frente a una palabra; a través de la palabra veo el concepto. Segunda actitud de conciencia: a través de la palabra proletariado evoco una, un proletario: "¡Ah, si he visto uno!". Esa es verdaderamente la actitud empírica, una imagen. Sartre, en su libro "Lo imaginario" expone la tercera actitud, la de la experiencia de los tipos de Wutzbur, y da descripciones de respuestas de gente; veo una especie de ola negra que avanza; definía una especie de ritmo. Llegar a captar una actitud de conciencia, una especie de manera de ocupar el espacio y el tiempo: el proletariado no llena el espacio y el tiempo como la burguesía. En ese momento tenemos un esquema. O bien otro método era tomar una palabra vacía para usted, de la que usted no conoce el sentido, en un rebuscado poema, y usted hace de la dirección de conciencia, usted no hace una asociación, sino una vaga dirección de conciencia, una especie de apertura puramente vívida espaciotemporal. ¿Como se orienta una conciencia a partir de la sonoridad de una palabra? Tienen ahí toda una dimensión de los dinamismos espaciotemporales que tienen algo semejante a los esquemas.

Los esquemas se subdividen, pero mientras que los conceptos se subdividen según géneros y especies, los esquemas tendrían otro modo de división. De hecho cuando yo decía que el verdadero esquema del círculo es el torno, de hecho es un subesquema porque el torno implica ya ciertas maneras, el torno es la regla de producción para obtener cosas en la experiencia, pero en las condiciones de afinidad del material. En otros casos, habría otra cosa. No se como se hacen ruedas de bicicleta. Entonces la fenomenología y después Heidegger, y después todo tipo de psiquiatras, van a definir las maneras de ser en el espacio y en el tiempo, los complejos o los bloques de espacio/ tiempo, los bloques rítmicos. Yo digo que todo eso, eso deriva de Kant. El etnólogo construye esquemas de hombres en la medida en que indica las maneras; una civilización se define entre otros por un bloque de espacio/tiempo, por ciertos ritmos espaciotemporales que hacen variar el concepto de hombre. Es evidente que no es de la misma manera que un africano, un americano o un indio van a habitar el espacio y el tiempo. Lo interesante es cuando en un espacio limitado se ven coexistir pertenencias de espacio/tiempos diferentes. Pero yo podría decir igualmente que un artista opera por bloques de espacio/tiempo. Un artista es ante todo un ritmador. ¿Qué es un ritmo? Es un bloque de espacio/tiempo, es un bloque espaciotemporal. Ahora bien cada vez que usted tiene un concepto, usted no tiene todavía la ritmicidad de las cosas que le están subordinadas. Un concepto, al límite, les dará la

medida o la cadencia. Es decir una medida homogénea, pero la ritmicidad es de hecho otra cosa que una medida homogénea, es de hecho otra cosa que una cadencia.

Paso a mi segundo punto. Ustedes recuerdan que se había visto con relación a la síntesis, esa aventura de lo sublime. Kant percibe que la síntesis de la imaginación tal como interviene en el conocimiento, reposa sobre un suelo de otra naturaleza, a saber que la síntesis de la imaginación en todos sus aspectos supone una comprensión estética, una comprensión estética a la vez de la cosa a medir y de la unidad de medida. Comprendan que la comprensión estética no hace parte de la síntesis, es el suelo sobre el cual reposa la síntesis. Yo diría que ese no es el fundamento de la síntesis sino que es la fundación de la síntesis. Al mismo tiempo que descubre ese suelo, descubre la extraordinaria viabilidad de ese suelo. Él no descubre ese suelo sin ver que ese suelo es *(Fragmento inaudible)* ¿Por qué? Porque eso sobre lo que reposa la síntesis es fundamentalmente frágil, que la comprensión estética de la unidad de medida, supuesta por toda medida efectiva, puede, a cada instante, ser desbordada, es decir que, del suelo de la síntesis arriesga constantemente brotar una especie de empujón venido de un subsuelo, y ese subsuelo va a hacer crujir y estallar la síntesis. Pues la síntesis reposa sobre la comprensión estética de la unidad de medida, comprensión estética que es irreductible a las operaciones del conocimiento. ¿Por qué es muy frágil? Porque a cada instante hay tipos de fenómenos en el espacio y en el tiempo que arriesgan trastornar la comprensión estética de la unidad de medida, y es lo sublime, ahí donde la imaginación se encuentra frente a su límite. Ella está confrontada a su propio límite, no puede ponerse al servicio de los conceptos del entendimiento. Ponerse al servicio de los conceptos del entendimiento es determinar el espacio y el tiempo conforme a los conceptos del entendimiento, y allí la imaginación ya no lo puede. La imaginación se encuentra bloqueada frente a su propio límite: el océano inmenso, los cielos infinitos la trastornan y agitan violentamente, descubre su propia impotencia, se pone a tartamudear. Y, entonces, es al mismo tiempo que descubre el suelo de la síntesis, a saber la comprensión estética, y el subsuelo de la síntesis, a saber lo sublime como lo inverso del suelo.

Pero un consuelo; en el momento en que la imaginación se impotencia, no puede ponerse al servicio del entendimiento, nos hace descubrir en nosotros la facultad, aún más bella, que es la facultad de lo infinito. Y, pues bien, en el momento en que nosotros sentimos pena por nuestra imaginación y sufrimos con ella, puesto que se ha vuelto impotente, se despierta en nosotros una nueva facultad, la facultad de lo suprasensible.

Cuando la tempestad se apacigua, cuando termina la avalancha, encuentro mis síntesis pero por un momento el horizonte del conocimiento habrá estado atravesado por algo que venía de otra parte, eso era la irrupción de lo sublime que no es objeto de conocimiento.

Hay que ponerse en el lugar de Kant, supongamos que ha encontrado todo eso. Él dice que el esquema, sería necesario que haya una cosa análoga. El esquema es también una operación del conocimiento, hemos visto su relación con la síntesis; es necesario también que el esquema describa su propio límite y que algo lo desborde. Es necesario algo diferente, que sea otra

aventura. No hay razón para tratar a la filosofía de manera diferente al arte o la ciencia. Hay diferencias pero ellas no están al nivel que se cree. He aquí el esquema del esquema:

Hago un gran redondel blanco arriba y coloco al lado "A". Para explicar: ese gran redondel blanco llamado A es el concepto de a. Concepto de a. Verticalmente, hago una línea punteada, sobre todo punteada, provista de una flecha en la punta, y en la punta de la flecha, debajo, pongo "a". Me explico, pero para aquellos que quieran el esquema completo: desde "a", que está debajo del final de mi flecha, hago un trazo esta vez lleno, una irradiación de pequeñas flechas, y bajo cada una de las pequeñas flechas pongo a., a.., a.... La gran "A" es el concepto de a, en el extremo de mi flecha punteada, tengo "a", es el esquema de A, a saber la determinación espaciotemporal "A". Si tomo un ejemplo: "A", concepto de círculo, a lo redondo o el esquema de círculo, es decir la regla de producción. Enseguida a·, a··, a···, las cosas empíricas conformes al esquema, y devueltas al concepto por el esquema. Entonces a·=plato, a··=rueda, a···=sol, en nuestro ejemplo anterior. ¿Por qué la flecha que va del concepto al esquema estaba punteada? Precisamente para indicar sutilmente que es el símbolo, que él opone o que él se distingue explícitamente del esquema en la Crítica de la Facultad de juzgar, y esta es una de las más admirables páginas de Kant. Y, pues bien, eso se va a complicar y tenemos los dos esquemas.

A=concepto. a=esquema del concepto, es decir determinaciones espaciotemporales. "B", fecha punteada y "b". Eso nos hace falta para hacer un esquema. Doy ejemplos. Primer ejemplo: A=el sol, a=elevarse -determinación espaciotemporal-. Supongamos que ese sea el autoesquema del concepto "B", la virtud del concepto, "b"=¿esquema o intuición=x?

Segundo ejemplo: A=el sol, a=ponerse. Ven que hay dos subesquemas, elevarse y ponerse, yo habría podido tomarlos en un solo esquema. B=la muerte, b=intuición =x de la muerte.

Tercer ejemplo: A=molino, a=tipo de molino que implica un cierto espacio/tiempo, es decir no el esquema general de molino, sino un cierto esquema correspondiente a una categoría de molinos=molino de brazos, B=constitución despótica, ¿b=intuición?=x.

Tengo dos anotaciones a hacer si comprenden estos ejemplos. Habrá simbolización cuando ustedes se sirvan del esquema o de la intuición "a", no con relación al concepto correspondiente "A", sino con relación al concepto de hecho diferente "B" para el cual ustedes no tienen intuición del esquema. En ese momento el esquema deja de ser una regla de producción con relación a su concepto, y deviene regla de reflexión con relación a otro concepto. Si bien tenemos el encadenamiento kantiano: la síntesis remite a la regla de reconocimiento, el esquema remite a las reglas de producción, el símbolo remite a las reglas de reflexión.

¿Por qué no tengo la intuición correspondiente al concepto? Dos casos posibles: o bien porque no lo he hecho, porque me faltan los conocimientos necesarios, pero podría tenerlos, podría formar un esquema del concepto "B", simplemente no tengo los medios. 0 bien en virtud de la naturaleza especial de ese concepto.